# بين الأصالة والمعاصرة

## قراءة في مسار الفكر الإسلامي

دكتور
محمد أحمد عبد القادر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

# مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وبعد :

فإن قراءة مسار فكرنا الإسلامى تكشف عن ثمة منحنيات وتنوعات فكرية وعلمية كثيرة تحتفظ لهذا الفكر فى العصرين القديم والحديث بهويته الخاصة واستقلاليته المحددة . ومما لا شك فيه أن القضية الملحة والمطروحة فى الآونه الأخيرة وهى قضية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة ، ولم تكن وليدة الزمن الحديث وإنما كان لا نظائر فى ثقافتنا الإسلامية خاصة إبانه الخلافتين الأموية والعباسية حيث نشطت حركة الترجمة من اليونانية والهندية وغيرها إلى الثقافة العربية الإسلامية . ثم فى فترة الخلافة الإسلامية بالأندلس فى العصور الوسطى من الثقافة الإسلامية إلى الثقافة الغربية . ثم أخيراً فى العصر الحديث حيث ضغطت الحضارة الغربية المعاصرة بكل معطياتها على الوجدان العربى المعاصر وأثمرت من هذه الإشكاليه المتمثلة فى إمكان أو عدم إمكان التوفيق بين الاصالة والمعاصرة وتحاول هذه الدراسة بسائر عناصرها وجزئياتها أن تجيب عن تساؤلات كثيرة مطروحه فى هذا الصدد منها ما يلى :

أ - هل هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة ؟

ب : ما مدى مصداقية قضية الأصالة والمعاصرة فى ضوء مقولة التأثير والتأثر بين الحضارات والثقافات ؟

جـ : ما وضع عنصر الابتكار والإبداع من هذه القضية المثارة ؟

د : هل نجحت الفلسفة والعلم الإسلاميان والعربيان فى التأقلم مع مسار الحضارة الإنسانية أخذ أو عطاء ؟ وتنطوى هذه الدراسة على أكثر من مبحث تدور حول قضية ( الأصالة والمعاصرة ) فى مجال الفكر والعلوم قديماً وحديثاً فى محيط تقافتنا الإسلامية . ويأتى فى كل قسم أو مبحث من هذه المباحث مستقلاً بجزئياته وهوامشه ومراجعه ولكن فى إطار السياق العام للقضية الأساسية لهذا الكتاب .

ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد ، إنه سبحانه الهادى إلى سواء السبيل .

محمد أحمد عبد القادر

# مقدمة

تشبه الفلسفة المشائية الأرسطية شلالاً دافقاً لا تظهر قوته إلا من خلال مساقط تنعكس عليها ويبرز من خلالها جرياته . وتشبيهي للفلسفة الأرسطية بأنها شلال قوي وليس مجرد نهر له روافد يتأتي من أن الشلالات إنما هي المصدر الحيوي للأنهار بروافدها ، وهكذا يشبه ذلك من العوائق في سبيلها : ولن أكون مبالغاً إذا قلت إن تلك الفلسفة المشائية الأرسطية رغم كل ماتعرضت له من (خنق) لمسارها علي يد الغزالي في الفلسفة الإسلامية، وعلي يد فلاسفة كثيرين من خلال الفلسفتين الحديثة والمعاصرة ، فإن لها تواجداً وحضوراً قويين في قرننا الواحد والعشرين ، قرن العلم والتكنولوجيا والإعراض عن الميتافيزيقا من أي نوع . وإذا كانت المشائية الأرسطية قد وجدت لها أنصاراً كثيرين من الفلاسفة السابقين علي ابن رشد إلا أن القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي قد شهد بفلسفة ابن رشد مشائية صارمة محافظة علي الأصول الأرسطية مستبقية أهم ملامحها وعناصرها . حتي لكأن المشائية الرشدية تشكل في ذاتها كياناً قائماً بذاته يقف جنباً إلي جنب بجوار المشائية الأرسطية الشامخة .

فليس ابن رشد مجرد (شارح) أو مسخ للفلسفة الأرسطية ، بل كان مبدعاً من خلال استبقاء الصورة الحقيقية لتلك المشائية الأرسطية . ومن هنا تبرز قضية التوفيق بين الفلسفة والدين لدي ابن رشد كضرورة منطقية ونتيجة حتمية لتصادم فكري وعقدي بين الفلسفة المشائية بكل سياقها ، والدين بكل مسلماته اليقينية . وبغض النظر عن مدي نجاح أو فشل ابن رشد في التقريب

بين القطبين المتباعدين إلا أن محاولته التوفيقية تأتي علماً علي الفلسفة الرشدية كلها . فبالرغم من الجهود البارزة للفلاسفة المشائيين المسلمين السابقين عليه في التوفيق بين الدين والفلسفة خاصة عند الفارابي وابن سينا ، إلا أن الفلسفة الرشدية – بصدد هذه القضية وغيرها – مثلت قمة الهرم الذي عنده يمكن أن يكون الانحدار قوياً ومدوياً . فقد كانت تلك الفلسفة الرشدية بحق صورة خالصة للمشائية اليونانية ، بلغت شأواً كبيراً في أيامها ثم هوت بعد ذلك إلي قرار سحيق !

وإذا كان ابن رشد رائداً للمشائية الإسلامية – إذا جاز هذا التعبير – فإن ابن ميمون – بغض النظر عن حقيقة إسلامه – يمثل ريادة المشائية اليهودية .

وثمة ظروف مشتركة وتداعيات بين الفيلسوفين تجعل بإمكاننا تناولهما علي صعيد واحد . فالرجلان يجمعهما سياق الزمان والمكان والانتماء الفلسفي. أما الزمان فتعاصرهما، وأما المكان فالأندلس خاصة قرطبة حاضرة العلم والفلسفة والأدب ، وأما الانتماء الفلسفي فإلي الفلسفة المشائية الأرسطية .

وإذا كانت الفلسفة اليهودية قد حوت أعلاماً كثيرين من فلاسفة اليهود منذ أن صار لليهود تفلسف . إلا أن موسي بن ميمون يعد العلم الأكبر لدرجة أنه قيل فيه إنه إذا كان موسي بن عمران النبي هو مؤسس اليهودية الدينية ، فإن موسي بن ميمون هو مؤسس اليهودية الفلسفية .

وتأتي هذه الدراسة التي بين أيدينا محاولة مني لإلقاء الضوء علي أهم ملامح الفلسفة المشائية عند هذين الفيلسوفين ، وكيفية جعلهما للآراء المشائية المحك الذي يقيسون في ضوئه كل آرائهم .

وتقع هذه الدراسة في أربعة فصول ضمنتها أهم الأصول المشائية لدي أرسطو ثم أهم الملامح المشائية لدي ابن رشد ، ثم أهم الملامح المشائية لدي ابن ميمون ، وأخيراً أقوم بتقويم هاتين الفلسفتين الرشدية والميمونية وأهم جوانب الاتفاق أو الاختلاف ومن خلال منظور مشائي .

وأسأل الله العلي القدير أن يمن علينا بالتوفيق من عنده ، إنه المولي عليه التكلان ومن الإجابة ، وبه السداد .

**محمد أحمد عبد القادر**

# الفصل الأول

## ارسطو مؤسس للفلسفة المشائية

## عن نشأة أرسطو : (١)

ولد أرسطو طاليس في مدينة استاجيرا إحدي مدن آسيا الصغري والامبراطورية اليونانية مترامية الأطراف آنذاك ، وتقع مدينة استاجيرا تلك علي بحر إيجة وكان ذلك عام ٣٨٤ ق. م. وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً في بلاط الملك أمنتاس الثاني المقدوني والد الملك فيليب وجد الإسكندر المقدوني . ولقد نشأ أرسطو في هذا المناخ (الملكي) من جهة والمناخ (العلمي) من جهة أخري . ومما لا شك فيه أن لتلك النشأة تأثيراً خاصاً في تكوينه الثقافي والعلمي والفكري .

ومن أبرز المؤثرات في شخصية أرسطو في تلك المرحلة تفتحه الذهني علي ممارسة الطب من قبل أبيه وارتسام الطابع التجريبي والواقعي في عقليته وانعكاس ذلك علي فلسفته في المراحل التالية .

وقد التحق أرسطو بأكاديمية أفلاطون منذ الثامنة عشرة من عمره وكان تلميذاً نجيباً أظهر ذكاء شديداً بين أقرانه من تلاميذ أفلاطون حتي أن أستاذه سمّاه (العقل) لذكائه الخارق ، كما أطلق عليه اسم (القرّاء) لاطلاعه الواسع ، ويقال إن أفلاطون قد زكّاه معلماً للخطابة . واستمر أرسطو في

---

(١) أنظر في ذلك ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٢ ومابعدها ، ود. محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو) ، ص ٩ ومابعدها ، ود. عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، ص ٩ ومابعدها ، وأيضاً : Mure : Aristotle , P. 5 وكذلك ، Ross : Aristotle , P. 7 وأيضاً ؛ Robin, L. Aristote P.5 .

(الأكاديمية) مدة عشرين سنة إلي أن توفي أفلاطون سنة ٣٤٧ ق. م. وقد اختلف أرسطو مع أستاذه في حياته وبعد مماته حيث اختط لنفسه نهجاً فلسفياً يغاير نهج أستاذه ، وفي ذلك يقول عبارته الشهيرة : " أحب أفلاطون وأحب الحق ، وأؤثر الحق علي أفلاطون " .

وقد مكث أرسطو بأثينا بعد وفاة أستاذه حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي منها في مكان يعرف باللوقيوم Lyceum ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمي باب (ديوكاريس) وقد سميت هذه المدرسة بالمدرسة المشائية Peripatetic School . وذلك إما لأنها كانت نوعاً من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت مخصصة لعبادة ربات الفنون عند اليونانيين ، وإما - وهذا هو الراجح - لأن أفراد المدرسة بقيادة المعلم الأول أرسطو كانوا يتناقشون في المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهاباً .

ولقد ظلت هذه المدرسة مصدر إشعاع فكري في حياة أرسطو وبعد مماته عام ٣٢٢ ق . م . حيث تعاقب عليها روّاد ومعلمون كثيرون انبثق علمهم من فلسفة أرسطو ، إلا أن حظها في البقاء والعطاء كان أقل من حظ أكاديمية أفلاطون .

ولأرسطو مؤسس الفلسفة المشّائية مؤلفات كثيرة تركت صدي واسعاً عبر تاريخ الفلسفة .

وتنقسم مؤلفات أرسطو - التي عثر عليها - خمسة أقسام هي كالتالي :

١ - **الكتب المنطقية** : المقولات (قاطيغورياس) ، العبارة (باري ارميناس) ، التحليلات الأولي أو القياس (أنالوطيقا الأولي) ، التحليلات الثانية أو البرهان (أنالوطيقا الثانية) ، الجدل (طوبيقا) ، الأغاليط (سوفسطيقا) .

٢ - **الكتب الطبيعية** : السماع الطبيعي ، السماء ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، النفس . كما أن لأرسطو كتباً صغيرة جمعت تحت اسم (الطبيعيات الصغري) وأخري في الحيوان .

٣ - **الكتب الميتافيزيقية** (مابعد الطبيعة) : ويعرف الإسلاميون تلك الكتب الأرسطية بأسماء (ماوراء الطبيعة) ، (العلم الإلهي) ، (الفلسفة الأولي) ، كما يعرفونها أيضاً بكتب الحروف وذلك لكونها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

٤ - **الكتب العملية** (الأخلاقية والسياسية) : الأخلاق الأوديمية (في سبع مقالات) ، الأخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) ، الأخلاق الكبري (في مقالتين) ، كتاب السياسة ، كتاب النظم السياسية .

٥ - **الكتب الفنية** : كتاب الخطابة ، كتاب الشعر .

ونلاحظ أن أرسطو قد صنف العلوم - علي الأرجح - إلي صنفين حيث انقسمت عنده إلي قسمين : علوم نظرية وأخري عملية . وقيل بصدد المحك الذي بناء عليه قام أرسطو بمثل هذا التصنيف ، إن العلوم النظرية هي من شأن العقل ، بينما العلوم العملية من شأن الإرادة أو الفعل . كما يذكر أيضاً أن العلوم النظرية هي تلك العلوم التي تطلب أو تدرس لذاتها ، بينما

العلوم العملية هي التي تطلب لنفع عمل يعود من ورائها . والعلوم النظرية كالعلم الإلهي والعلم الرياضي والعلم الطبيعي ، أما العلوم العملية فهي السياسة والأخلاق وتدبير المنزل .

## أصول الفلسفة المشائية عند أرسطو :

المشّاء في اللغة كثير المشي، والمشائي إصطلاحياً هو الأرسطي ، وقد سُمي مشائياً لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشياً . يقول ابن سينا : "وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ومتشوق معشوق يخصه علي مايراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية " . (١)

لقد تشكلت الفلسفة المشائية إذن عند أرسطو الفيلسوف المؤسس والمعلم الأول في المدرسة المشائية . ونحاول في البداية أن نستجلي تلك الصورة العامة التي تشكلت بناء عليها فلسفة أرسطو المشائية قبل التناول التفصيلي – المختصر – لعناصر تلك الفلسفة لديه . فمما لا شك فيه أن أرسطو – شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة – قد صاغته عناصر بيئية ثقافية وفكرية استقاها بطريق مباشر وغير مباشر من فلسفات أخري كثيرة سبقته . ويمكن القول بأن ذلك (المخزون) الفلسفي مضافاً إليه الإبداع الأرسطي الخالص هو الذي كوّن ملامح فلسفة مشائية متكاملة الأركان نسبت إلي أرسطو ولم تنسب لأحد سواه .

ولقد سبقت الإشارة إلي أن أرسطو كان بحكم تلمذته في الأكاديمية أفلاطونياً خالصاً في فلسفته ، خاصة في المرحلة الأولي من مراحل تشكله

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٤٣٥ .

الفلسفي . ولكن بقيت لدي أرسطو في تلك الأثناء ثم سرعان ما تطورت نزعة واقعية تجريبية تتمثل الواقع في كل شئ وتنبثق منه في تصوراتها . وهكذا جاءت الفلسفة الأرسطية الواقعية ثورة ضد مثالية أستاذه أفلاطون. والحقيقة أن أرسطو لم يقطع الصلة تماماً بينه وبين مذهب أفلاطون - فيما يذكر الدكتور أبو ريان - وإنما انبثقت فلسفة أرسطو بالتدريج عن الأفلاطونية، ثم مالبثت أن تطورت وتجاوزتها . ومع هذا فقد ظلت حلقات الترابط قائمة بين المذهبين لايستطيع أحد إنكارها أو التقليل من أهميتها من حيث إنها تمثل تياراً مستمراً ينبع من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ثم يتطور ويظهر في صورة واقعية حسية عند أرسطو .[١]

وإذا كانت فلسفة أفلاطون بمثاليتها وثنائيتها المميزة بين النفس والبدن ترجع إلي مؤثرات فلسفية يونانية سابقة خاصة الأورفية والفيثاغورية، فإن فلسفة أرسطو ترتد بجذورها إلي المدارس الفلسفية الطبيعية السابقة علي سقراط . فلقد كانت النزعة التجريبية أو الحسية لدي أرسطو ذات أثر كبير في فلسفته حيث اتجه إلي الواقع المحسوس محاولاً تفسيره عن طريق المشاهدة الحسية والملاحظة ومحاولة الكشف المستمر .

ونحاول الآن أن نوضح بإيجاز أصول الفلسفة المشائية الأرسطية من خلال أهم جوانب وعناصر فلسفته : المنطق - الطبيعة - النفس - مابعد الطبيعة - الأخلاق - السياسة .

---

(١) أنظر ، د. أبو ريان : أرسطو ، ص ٢٣٧ ، وكذلك : Hamelin , O. Le : Système d'Aristote , P. 80

## ١ - في المنطق :

لقد سبقت الإشارة إلي أن معظم المؤرخين أوضحوا أن هناك تقسيماً ثنائياً للعلوم ، بينما يري فريق آخر مثل جورج سارتون [(١)] يذهب إلي أن أرسطو قد ميز بين ثلاثة أنواع من التفكير وهي : التفكير النظري ، والتفكير العملي، والتفكير المنتج . وتقابل هذه الأنواع الثلاثة من التفكير الفلسفة النظرية (وتشمل العلم الإلهي والرياضي والطبيعي) والفلسفة العملية (وتشمل الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل) والصناعات الإنتاجية (وتشمل الشعر والخطابة) .

ونلاحظ أنه بالرغم من هذا الاختلاف (الشكلي) في طريقة تصنيف أرسطو للعلوم ، وسواء أكان ثنائياً أو ثلاثياً إلا أن ثمة شبه إجماع علي طريقة وضع المنطق بالنسبة لأقسام العلوم عند أرسطو . فلقد جاء المنطق بالنسبة لأقسام فلسفته آلة (أورجانون) أو أداة أو مدخلاً لكل العلوم ، ومن ثم فهو ليس جزءاً منها أو شعبة من الفلسفة .

ولم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس وجودياً ولكنه ذهني ، فالمنطق هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر ، وموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . وهكذا فإن المنطق عند أرسطو علم يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليه ، وأي برهان يطلب لكل قضية . فإن من

---

(1) Sarton, G. : Introduction to the History of Science , Vol. I, P. 128.

الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد ، وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول.(١)

إن المنطق إذن آلة العلوم (أورجانون) أو هو علم ينشأ من رجوع العقل علي نفسه لتقرير المنهج العلمي ، فموضوعه صورة العلم لا مادته . وهكذا فإن المنطق يميز الصواب من الخطأ في أفعال العقل التي هي التصور والحكم والاستدلال . ويفرد أرسطو من خلال كتبه المنطقية مباحث خاصة بكل قسم من هذه الأقسام مستعرضاً آراءه بطريقة منهجية تعليمية حول الألفاظ والقضايا والأحكام ، والاستدلال من حيث صورته ومادته سواء أكان برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدية للعلم ، أو جدلياً مركباً من مقدمات ظنية، أو سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوي علي النتيجة احتواء ظاهرياً لا حقيقياً .

## ٢ - في الطبيعة :

ذكرنا أن قوام الفلسفة المشائية لدي أرسطو يعتمد أساساً علي النزعة الواقعية ، وقد جاءت الفلسفة الطبيعية لدي أرسطو انعكاساً لتلك النزعة وصدي لها . فموضوع الفلسفة الطبيعية عنده دراسة الوجود المادي أو مايعرف باسم الطبيعة التي تضم كل الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة . فكأن دراسة أرسطو للطبيعة إذن كانت من خلال أوضح ظاهرة فيها ألا وهي ظاهرة الحركة ، بل إن هذه الظاهرة ستخلل

---

(١) مابعد الطبيعة ، م ٤ ف ٣ ، م ٢ ف ٣ .

فلسفة أرسطو بصدد العلم الإلهي أو ماوراء الطبيعة كما سنبينه . وقد تكون الحركة تامة أو وفقاً لمصطلح أرسطو (بالفعل) أو تكون مجرد استعداد أو تهيؤ (بالقوة) .

ويذهب أرسطو إلي أن غاية الفلسفة الطبيعية هي المعرفة [١] ، حيث إن المعرفة تستهدف في نهاية المطاف اكتشاف العلل الأول للأشياء . ومن هنا فإن العلم الطبيعي يبحث في علل أي تغير طبيعي في الموجودات ، إنه إذن يبحث في علل الموجودات الطبيعية . يقول أرسطو في كتاب السماع الطبيعي : إن العلم هو معرفة العلل والمبادئ والأصول . [٢]

وبناء علي ذلك فإن العلم الطبيعي يتناول دراسة الكيفيات المحسوسة بالإضافة إلي ظاهرة الحركة ، كالصلابة والليونة والحرارة والبرودة وغيرها.

وإذا كان علم الطبيعة لدي أرسطو يعني بدراسة الحركة فهو من ثم يعني بأنواعها ولواحقها .

ويقتضي تحديد أنواع الحركات الرجوع إلي معني أعم من الحركة ألا وهو التغير أو الصيرورة أو (الكون والفساد) . فإن كل تغير طبيعي إنما يكون من طرف إلي طرف ضده ، ولايمكن أن يكون ثمة تغير من اللاوجود إلي اللاوجود ، وإنما يكون التغير من اللاوجود إلي الوجود ويسمي كوناً ، أو من الوجود إلي اللاوجود ويسمي فساداً ، أو من الوجود إلي الوجود أي انتقال الشئ من حال إلي حال ويسمي حركة .

---

(١) أنظر : كتاب الطبيعة - الكتاب الثاني ، ف ٢ ، ص ١٦٤ .

(٢) ن . م : الكتاب الأول ، ف ١ ، ص ١٨٤ .

ويذكر أوسطو أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي الكيفية والكمية والمكان ، فالحركة في مجال الكيفية تسمي استحالة أو صيرورة ، وفي مجال الكمية تسمي نمواً ونقصاناً ، وفي مجال المكان تسمي نقلة . كما تحدث أرسطو عن الهيولي والصورة والقوة والفعل في مجال الموجودات الطبيعية .

**٣ - في النفس :**

تأتي دراسة النفس عند أرسطو في إطار دراسته للعلم الطبيعي بوصفها جزءاً من كل ، ومع ذلك فإنه يفرد لها مكاناً ومكانة كبيرين من مذهبه الفلسفي . ويبدأ أرسطو بيان مذهبه في النفس من خلال نقده لمذاهب الفلاسفة السابقين عليه . فيذكر أرسطو أن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس من وجهة نظره خاصة الفيثاغوريين وأفلاطون . فلقد ذهب هؤلاء - بالرغم من قولهم بوجود مستقل للنفس - إلي أن النفس من المنزلة السامية ما لا يجعل لها أدني صلة بالأجسام .

ويعرف أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة[١] . ويستخدم أرسطو نظريته في الهيولي والصورة من جهة والقوة والفعل من جهة أخري في حل إشكالية فلسفية صعبة تتمثل في كيفية الصلة بين النفس والبدن . ووجهة النظر الصحيحة عند أرسطو هي أن يقال إن النفس فعل بالنسبة إلي مادة هي الجسم . ويذهب أرسطو إلي أنه ليس ثمة

---

(١) في النفس : م ٢ ف ١ ، ص ٤١٢ .

وانظر: Armstrong, A. H. : An Introduction to Ancient Philosophy, p. 7

انفصال بين النفس والجسم ، فليست النفس عالية بحيث تحل أي نفس في أي جسم فيما ذهب الأقدمون ، ولكن الجسم والنفس في الواقع لاينفصلان كما لاتنفصل الهيولي عن الصورة .

ويتحدث أرسطو بصدد النفس عن قوي أو وظائف لها من نباتية وحيوانية وناطقة ، ويذكر خواص كل واحدة من هذه القوي للنفس . فالنفس النامية لها وظيفتان هما النمو والتوليد ، فإذا كان التغذي أو النمو يضمن أو يدل علي بقاء الفرد فإن التوليد يضمن بقاء النوع . (١)

ووظيفة النفس الحاسة الإدراك والإحساس بكافة أنواعه ماكان من ظاهراً أو باطناً . وأما وظيفة النفس الناطقة فهي التعقل أو التفكير ، والعقل فيما يذهب أرسطو يدرك الماهيات مباشرة كما يدرك الجزئيات التي تتحقق فيها تلك الماهيات بانعكاسه علي الحس الذي يدرك الجزئيات بأعراضها ، فالعقل إذن يدرك الكليات والجزئيات جميعاً .

### ٤ - في العلم الإلهي (ماوراء الطبيعة) :

ينظر أرسطو إلي العلم الإلهي أو الفلسفة الأولي (الميتافيزيقا) باعتباره أسمي العلوم وأشرفها وماذلك إلا لشرف موضوعه . فالعلم الإلهي عنده يبحث في علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود .(٢) وإذا كان أرسطو قد أقر أن العلم هو البحث في العلل والكشف عنها ، فإن هذا العلم والذي

---

(١) أنظر ، المرجع السابق : م ٢ ف ٤ ، ٤١٥ .

(٢) مابعد الطبيعة : م ١ ف ٢ ، ص ٩٨٢ .

يعني بالبحث والكشف عن أولي العلل لهو أولي بأن يسمي العلم الأول أو الفلسفة الأولي . وهذا العلم الذي هو الفلسفة الأولي أعم العلوم لأنه يبحث في أعم العلل ، إذن العلل والمبادئ الأولي شاملة لجميع أنواع العلل الأخري . وهذا العلم من جهة أخري أكثر العلوم يقينية لأنه يبحث عن المبادئ الأولي التي هي أعلي الأشياء درجة في اليقين . وهذا العلم أكثر العلوم تجريداً لأنه يبحث في أكثر الأشياء بعداً عن الواقع ، ومن هنا أيضاً كان أصعبها . ولما كان هذا العلم يبحث أيضاً في الله باعتبار أن الحركة ترد إليه وأن كل شئ في الوجود مرده إليه سُمي باسم الإلهيات . (١)

ويذكر أرسطو في بداية حديثه في إلهيات مابعد الطبيعة ضرورة وجود جوهر دائم غير متحرك ، حيث إن الجواهر هي أوائل الموجودات ، فلو كانت تلك الجواهر فاسدة للزم أن تكون الموجودات كلها فاسدة . ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان ، والحركة عرض لجوهر ، والزمان مقياس الحركة، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة . (٢)

وإذا كانت الفلسفة الأولي أو الإلهيات عند أرسطو تنصب دراستها علي ذلك الجوهر الثابت الذي لايتغير ، أو الموجود من حيث هو موجود (٣) فإن الموضوع الأول للإلهيات الأرسطية هو ذلك الكائن الخالد الثابت الموجود

---

(١) أنظر : د. بدوي : أرسطو ، ص ٩٥ ، وكذلك : Gomperz : Greek Thinkers , Vol. 4 . P. 29 .

(٢) مابعد الطبيعة م ١٢ ف ٦.

(3) Ross : Aristotle : P. 156 .

وجوداً مفارقاً الذي هو الله . يقول أرسطو : إننا نري كل شئ منظماً في ذاته، ونري الأشياء منظمة فيما بينها ، فللعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام . (١)

كذلك يعتبر الله موجوداً من حيث إنه (المطلق) الذي يقابل النسبي في عالم الأشياء المتغيرة . والدليل علي وجود الله عند أرسطو ليس فقط سعي الكون واحتياجه إلي علة غائية ونهائية ، ولكن أيضاً لأن النفس ذاتها تحدس وجود الله . (٢)

ويستدل أرسطو علي وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة. فالزمان لابداية له ولانهاية ، لأن كل آن له قبل وبعد ، فهو موجود منذ الأزل وإلي الأبد . ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية . ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتي لايكون لها بداية ولا نهاية ، وهي حركة السماء الأولي ، وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها . ويقرر أرسطو أن المحرك الأول يحرك ولايتحرك لأنه لو كان متحركاً في ذاته لاحتاج إلي من يحركه ولتسلسل ذلك إلي مالا نهاية .

والمحرك الأول جوهر أزلي ، ثابت ، معقول ، مفارق للأشياء المحسوسة، ولاحيز له ولا مقدار وهو غير منفعل ولا يخضع للحركة - مع

---

(١) مابعد الطبيعة م ١٢ ف ١٠ .

(2) Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy, P. 198.

كونه محركاً - لا بالذات ولا بالعرض حيث إن جميع الحركات يلزم أن تكون في مكان وهو غير ذلك . وفعله واحد غير متغير . وهو موضوع ذاته والشامل لهذا العالم كله ، وهو نور مبثوث وراء العالم ، وهو الخير كله والحسن كله . (١)

### ٥ - في السياسة :

يذهب أرسطو إلي أن الإنسان مدني بالطبع حيث يميل لأن يحيا في جماعة ومع أفراد نوعه (٢) ويوضح أرسطو في فلسفته السياسية أهمية وجود الدولة كضرورة سياسية وأخلاقية لتحقيق السعادة للمواطنين . وتتقدم الدولة علي مجموع الأفراد أو المواطنين تقدم الكل علي مجموع أجزائه. ويتحدث أرسطو عن المدينة الدولة التي كانت الوحدة السياسية في اليونان أثناء عصره ويفصل القول في أهم سماتها . كما نراه يتحدث أيضاً عن شكل الحكومات السياسية وأنواع النظم التي تسود الدول ، فيذكر أرسطو ستة أنواع للحكومات هي :

أ - الملكية　　ب - الارستقراطية　　جـ - التيموقراطية

د - الديمقراطية　　هـ - الأوليجارشية　　و - حكومة الطغيان .

### ٦ - في الأخلاق :

يوضح أرسطو في كتابه (الأخلاق النيقوماخية) أن علم الأخلاق علم

---

(١) انظر د. أبو ريان : أرسطو ، ص ١١٩ ، ود. بدوي : أرسطو عند العرب ، ص ٩ .
وكذلك د. أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٨٦ .

(٢) كتاب السياسة ، الكتاب الأول ف ٢ ق ١٢٥٣ .

عملي بوصفه يدرس أفعال الإنسان بما هو إنسان ويدّبرها علي هذا الاعتبار. وإذا كان العلم السياسي عند أرسطو هو رأس العلوم العملية جميعاً فإن علم الأخلاق يأتي إذن فرعاً عن علم السياسة . فالإنسان باعتباره مدنياً بطبعه لايمكن أن يبلغ أي كمال إلا بمعونة المدينة وفي حمايتها . فعلم السياسة إذن غايته تشمل غايات العلوم الأخري ومنها بطبيعة الحال علم الأخلاق.(١)

ويذهب أرسطو إلي أن الفضيلة لاتحقق إلا بثلاثة أمور : الطبيعة والعادة (التربية) والتعليم . ولايحسن القيام علي التربية والتعليم غير الدولة لأنها هي الحاصلة علي العلم بالخير الكلي الذي تصدر عنه القوانين التي تنظم بدورها الحياة الأخلاقية لكل أفراد المجتمع .

ويؤكد أرسطو أن الفضيلة التي تكتسب بالتربية حتي تصير ملكة إنما هي وسط عدل بين طرفين إفراط وتفريط وكلاهما رذيلة .

## أهم رواد المدرسة المشائية بعد أرسطو :

لقد ظل (اللوقيون) قائماً بعد وفاة مؤسسه أرسطو ، وهو إذ يظل فإنما يتضمن بقاء مدرسة فلسفية مشائية أو لنقل نزعة مشائية حملها رواد من كبار تلاميذه وعنهم - بتفاوت - انتقل تأثير تلك النزعة أو المدرسة إلي كثير من الفلاسفة في المشرق والمغرب علي مدي قرون عديدة . وإذا كانت قد سبقت الإشارة أن (اللوقيون) بعد أرسطو كان حظه من البقاء والعطاء أقل من حظ (الأكاديمية) إلا أنه في الحقيقة قد توافر له عدد من تلاميذ أرسطو النجباء الذين نهضوا باستبقاء مقومات الفلسفة المشائية الأرسطية .

ويذكر الدكتور أبو ريان أن تلك المدرسة المشائية كانت تمثل جماعة ثقافية ارتبطت بمذهب أرسطو أوثق ارتباط . ويبدو أنه بعد وفاة منشئها اتخذ العمل الفلسفي فيها صبغة جماعية علي الرغم من تعاقب سلسلة من القيادات الفكرية علي المدرسة إلي عهدها الأخير. (١)

ومن أبرز رواد المدرسة المشائية بعد أرسطو تلميذه وصديقه (ثيوفراسطس) الذي ازدهرت المدرسة علي يديه واستمرت علي عطائها الأرسطي تحت رئاسته . وكان ثيوفراسطس مخلصاً لآراء أرسطو بقدر ماكان مخلصاً لأرسطو نفسه .

ومن أبرز رواد تلك المدرسة كذلك (أوديموس الرودسي) الذي كان أكثر تلاميذ المدرسة نجابة ومهابة واتسمت آراؤه الفلسفية بأنها امتداد صادق لفلسفة أرسطو . ومن أهم رواد المدرسة المشائية كذلك (ديمتريوس الفاليروني) وكان تلميذاً لثيوفراسطس واستبقت المشائية من خلال مذهبه أهم عناصرها وأمكن بذلك انتقالها إلي كثيرين من بعده .

وهكذا ظلت الفلسفة المشائية علي أصالتها الأرسطية ، بل زادها الشراح فيما بعد وضوحاً وتفسيراً ، واستمرت مؤثرة في أجيال من الفلاسفة اللاحقين علي نحو متفاوت . ومن بين أولئك الفلاسفة فيلسوفانا موضوع دراستنا ابن رشد وابن ميمون .

---

(١) أنظر ، د. أبو ريان : أرسطو ، ص ٢٤١ ومابعدها ، وانظر أيضاً د. بدوي : أرسطو ، ص ٢٨٤ .

# الفصل الثاني

# ابن رشد فيلسوفاً مشائياً

**عن ابن رشد ونشأته :**

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ الموافق سنة ١١٢٦ م ، وعرف ابن رشد في الكتابات الغربية - خاصة في العصور الوسطي - باسم Averroés . وكان جده ثم أبوه قاضيين بقرطبة حيث سمح له ذلك المناخ الديني أن ينشأ نشأة ورع وعلم في بيت كريم أورثه إلماماً واسعاً بكافة العلوم الشرعية منذ صغره . كما تلقي ابن رشد دروساً جامعة في الفلسفة والمنطق والطب واطلع بشغف علي كتب التراث اليوناني خاصة فلسفة أرسطو طاليس .

أما عن ظروف المغرب والأندلس آنذاك فتذكر المصادر التاريخية المختلفة أن حكومات كثيرة ظلت تتوارث الحكم سواء من ملوك الطوائف أو المرابطين أو الموحدين ولكن الذي يهمنا في هذا الصدد هو المناخ الفكري في تلك المرحلة الزمنية ، حيث سيطرت طبقة من الفقهاء المالكيين علي زمام الأمور وكان لهم شأن كبير في التأثير علي الخلفاء المغاربة والأندلسيين.(١)

وكانت لبعض أولئك الفقهاء مع ابن رشد - خاصة في أواخر حياته - صولات وجولات فكرية كان لها نتائج سنشير إليها . ولقد ورث أبو الوليد بن رشد لواء القضاء في عصره وكان أهم وظائف الدولة في المغرب والأندلس، حيث كان جده قاضياً وكذلك كان أبوه ثم كان هو القاضي الحفيد.

---

(١) أنظر : عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٤٠ ومابعدها ، والمقري : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، ٢/٢١٥ ومابعدها ،
Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 255 ,
Leaman : An Introduction to Medieval Islamic Philosophy , P.
39 . Gauthier : Iben Rochd , P. 3.

وكان ابن رشد – كشأن أهل المغرب والأندلس – مالكي المذهب حيث تلقي علي أبيه مذهب الإمام مالك كما روي الحديث واستظهر عليه الموطأ حفظاً. ودرس ابن رشد فضلاً عن كتب الفلسفة اليونانية علم الكلام . ومن أبرز أساتذة ابن رشد بالإضافة إلي أبيه أحمد بن رشد كل من أبي القاسم بن بشكوال وأبو مروان بن مسرة ، وأبو بكر بن سمحون ، وأبو جعفر بن عبد العزيز ، وأبو جعفر هارون . (١)

وتذكر المصادر التاريخية قصة التقاء ابن رشد بالخليفة الزاهد وصاحب مجالس العلماء أبي يعقوب يوسف أبي محمد عبد المؤمن أول ملوك دولة الموحدين . فلقد كان ذلك الخليفة من أكثر الأمراء محبة للعلم وتكريماً لأهله. وكان أول لقاء بين ابن رشد وهذا الخليفة عن طريق توسط الفيلسوف أبي بكر بن طفيل . وتم اللقاء في مراكش سنة ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م ، ولم يكن ثمة لقاء عادي ، وإنما هو لقاء بين فيلسوف مشتغل بكتب الحكمة ، وأمير متفتح ويريد أن يتزود بما لدي ابن رشد من معرفة في هذا الصدد . إن ذلك الالتقاء إذن هو من قبيل تلك اللقاءات ذات الأثر الهام في مجال التاريخ بصفة عامة وفي مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة ، إنه لقاء تأييد ومباركة من الخليفة لابن رشد باشتغاله بالفلسفة .

ويحكي ابن رشد نفسه جانباً من ذلك اللقاء – فيما رواه عنه المراكشي – فيقول (٢) :

---

(١) أنظر : ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة ، ٢٦٩/١ .

(٢) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٣٨ ومابعدها .

" لما دخلت علي أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضله إلي ذلك أشياء لايبلغها قدري. فكان أول مافاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : ما رأيهم في السماء ؟ يعني الفلاسفة : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ماقرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء . فالتفت إلي ابن طفيل وجعل يتكلم علي المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ماقاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتي تكلمت ، فعرف ماعندي من ذلك، فلما انصرفت أمر بمال وخلعة سنية ومركب " .

وظلت علاقته قوية بالخليفة حيث كان طبيباً له كذلك . وكان ابن رشد آنذاك أحد الأطباء المشهورين وكان له مع ابن زهر أشهر أطباء الأندلس تعاون طبي وثيق . ولكن مالبثت أن تبدلت الأحوال بابن رشد ودارت عليه الدوائر في السنوات الأخيرة من حياته . ومهما يكن من أمر اختلاف الروايات في تفسير أسباب المحنة أو المأساة التي ألمّت به ، من تجريده من كل الفضل الذي فيه واتهامه بالإلحاد وتشريده والأمر بحرق كتبه ، أقول مهما كان الاختلاف في تفسير ذلك فإن هناك دوافع سياسية وشخصية وضغوطاً قام بها الفقهاء في هذا الصدد ، فضلاً عن وشايات وعداوات كثيرة

ضد ابن رشد اجتمعت كلها وأدت بالمنصور الأمير الموحدي الذي خلف أباه أبا يعقوب لأن يفعل به مافعل .[(١)]

وقد اطلق سراح ابن رشد وعاد من منفاه (أليسانة) قبيل وفاته في شهر صفر سنة ٥٩٥ هـ الموافق لسنة ١١٩٨ م . ولابن رشد تراث فلسفي ضخم حيث بلغ ماكتب أكثر من عشرة آلاف ورقة بين مؤلف وشروح وتعليقات. وقد فقد الجزء الأكبر من المتن العربي لمؤلفات ابن رشد إلا القليل.

ومن أهم وأشهر كتبه وشروحه وتعليقاته مايلي :

١ - كتاب تهافت التهافت ، وهو رد علي كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي (في الفلسفة) .

٢ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

٣ - مناهج الأدلة في عقائد الملة . (في علم الأصول أو الكلام) .

٤ - كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد . (في الفقه) .

٥ - كتاب الكليات . (في الطب) .

٦ - وله مجموعة شروح وملخصات لأهم كتب أرسطو في الطبيعة والنفس ومابعد الطبيعة والأخلاق والمنطق .

---

(١) أنظر : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ ومابعدها ، وانظر أيضاً ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ١٢٣/٣ ومابعدها ، وكذلك المقري : نفح الطيب ، ٢٩٤/٢ .

ويذكر رينان أن الفلسفة العربية قد فقدت بوفاة ابن رشد آخر نصير وممثل لها ، حيث بدأ بعد ذلك عصـــر الانحســـار الفكري والنضوب الثقافي.[(١)]

## ملامح الفلسفة المشائية عند ابن رشد :

تسيطر علي الفلسفة الرشدية نزعة أرسطية غالبة تتضح من خلال جوانب كتاباته وشروحه وملخصاته التي تعرض فيها لفلسفة أرسطو بالتحليل والبيان . ونحاول في هذه الصفحات الوقوف علي تلك الملامح الأرسطية في فلسفة ابن رشد .

## ابن رشد (الشارح) لفلسفة أرسطو :

حظيت الفلسفة الأرسطية المشائية باهتمام الفلاسفة المسلمين ابتداء بالكندي ومرورا بالفارابي وابن سينا وفلاسفة المغرب الإسلامي إلي أن وصلت إلي ابن رشد . وكانت تلك الفلسفة ينظر إليها نظرة إجلال لدي هؤلاء الفلاسفة المسلمين لما كان لأرسطو من مكانة كبيرة في محيط الثقافة الإسلامية بصفة عامة وفي مجال الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة .

يقول ابن خلدون : " إمام هذه المذاهب ، الذي حصل مسائلها ، ودوّن علمها ، وسطر حججها ، فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني ، من أهل مقدونية ، ويسمونه المعلم الأول علي الإطلاق " .[(٢)]

---

(١) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٢٣ ، ترجمة عادل زعيتر .

(٢) ابن خلدون : المقدمة – الفصل الرابع والعشرون ، وانظر الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٩ .

ويذكر صاعد الأندلسي عن أرسطو أنه " خاتم حكماء اليونان وسيد علمائهم " [١] . وإذا كان الفلاسفة المسلمون قبل ابن رشد قد تعرضوا لفلسفة أرسطو بالبيان والتحليل إلا أن ابن رشد يأتي علماً في هذا المجال حتي أنه انفرد من بين الفلاسفة المسلمين بلقب (الشارح) في دوائر الثقافة الغربية في العصور الوسطي ومابعد ذلك . [٢]

فلقد استقل ابن رشد بمنهج خاص في شروحه لعناصر فلسفة أرسطو حيث استفاد من مناهج الفلاسفة الأسبقين وطوّرها حتي ليكاد يُقال إن هناك منهجاً رشدياً في تناول فلسفة أرسطو بالشرح والتلخيص . ولعل ابن رشد في شروحه لكتب أرسطو قد توافر له عاملان مهمان ، أولهما تهيؤ خاص واستعداد ذهني لدي ابن رشد دفعه إلي القيام بعمل تلك الشروح والملخصات.

كما أن هناك عاملاً آخر لايقل أهمية وهو تشجيع الخليفة أبي يعقوب له وتوفير سبل إنجاز ذ لك . فقد كانت هذه الدفعة المعنوية التي تلقّاها ابن رشد من الخليفة ذات أثر كبير في اتجاه تحقيق مهمته والقيام بها علي أفضل نحو ممكن .

يذكر المراكشي نقلاً عن ابن رشد أنه قال : " استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكي من قلق عبارة

---

(١) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٢٤ .

(2) Macdonald : Development of Muslim Theology, P. 255.

أرسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخّصها ويقرّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها علي الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلي الصناعة ، ومايمنعني من ذلك إلا ماتعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلي ماهو أهم عندي . يقول ابن رشد : " فكان هذا هو الذي حملني علي تلخيص مالخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس" .(١)

ويمكن الوقوف هنا علي منهج ابن رشد في شرحه لفلسفة أرسطو :

أ - النقل عن السريانية عن اليونانية غالباً مع الرجوع إلي بعض العبارات اليونانية قليلاً حيث إن ابن رشد لم يكن علي معرفة واسعة بطبيعة اللغة اليونانية .

ب - حسن التصنيف لعناصر فلسفة أرسطو وترتيبها ترتيبا منهجياً جعل ابن رشد يأتي علماً بين الشراح وأن يستأثر بلقب (الشارح) من بينهم .

جـ - وضوح العبارات وقلة الغموض بالرغم من صعوبة الأصول الفلسفية لأرسطو .

د - الفصل - غالباً - بين مايقوله أرسطو ومايقوله أو يميل إليه ابن رشد نفسه .

هـ - غلبة الإسهاب علي شروحه ولكن دون ملل أو تكرار .

---

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ١٧٥ .

و - تأكيد التحقق من الأصول الأرسطية بمراجعة ترجمات كبار المترجمين ومقارنتها .

ولقد بلغت دقة ابن رشد ووضوحه في شرح وتفسير فلسفة أرسطو إلي أن قيل فيه : " تُفسر الطبيعة بأرسطو ، ويُفسر أرسطو بابن رشد " .

ويتضح أثر النزعة الأرسطية في شخص ابن رشد من ولعه الشديد بفلسفة أرسطو إلي الحد الذي يمكن أن يقال معه - ولا نكون مبالغين في ذلك - إنه يقدّسها ويعلي من شأن صاحبها .

يقول ابن رشد في تقديمه لكتاب الطبيعيات : " إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطوطاليس ابن نيقوماخس ، الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات ومابعد الطبيعة وأكملها ، وقد قلت إنه وضعها لأن جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لاتستحق جهد الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة ، وقد قلت إنه أكملها لأن جميع الذين خلفوه حتي زمننا ، أي في مدة خمسة عشر قرناً ، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلي مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال ، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة ، وهو إذا امتاز علي هذا الوجه ، يستحق أن يدعي إلهياً أكثر من أن يدعي بشرياً ، وهذا ماجعل الأوائل يسمونه إلهياً " . (١)

ويقول ابن رشد كذلك : " نحمد حمداً لا حد له ذاك الذي اختار هذا الرجل (أي أرسطو) للكمال ، فوضعه في أعلي درجات الفضل البشري التي

---

(١) مقدمة كتاب الطبيعة لأرسطو.

لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان ، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله : " ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء " (١) .

ويقول أيضاً : " إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة ، وذلك لبلوغ عقله أقصي حدود العقل البشري ، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا مايمكن أن نتعلم " . (٢)

تلك منزلة أرسطو وفلسفته عند ابن رشد ، ولم يكن أرسطو لينال هذه المكانة الرفيعة في تصور ابن رشد لولا أنه عايش أرسطو من خلال مؤلفاته المختلفة ، ونتيجة لتعمقه وغوصه في الكتابات الأرسطية التي خلبت لبه وسيطرت علي عقله ووجدانه معاً .

ولقد ألف ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح لأرسطو : الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات . ويأتي نمط الشرح الأكبر خاصاً بابن رشد ، حيث لم يستعمل الفلاسفة الذين تعرضوا لفلسفة أرسطو من قبله غير التلخيص . وقد خلط الفلاسفة قبل ابن رشد بين أقوالهم ونصوص أرسطو ، ولم يكن ذلك أسلوب ابن رشد حيث فصل بين آرائه وآراء أرسطو حين يقوم بشرحها وتلخيصها .

وتتمثل طريقة ابن رشد في الشرح الأكبر في أنه يتناول كل فقرة لأرسطو بعد الأخري ويوردها كاملة ويوضحها جزءاً بعد جزء مميزاً النص الأصلي بكلمة (قال) التي تساوي قوسين مزدوجين . وتدرج المناقشات

---

(١) مقدمة كتاب الحيوان لأرسطو .

(٢) مقدمة كتاب تهافت التهافت لابن رشد .

النظرية علي شكل استطرادات ، ويقسم كل كتاب إلي مباحث ، والمباحث إلي فصول ، والفصول إلي مطالب . ويذهب رينان إلي أنه ربما يكون ابن رشد قد استفاد تلك الطريقة المنهجية في الشرح والتحليل واقتبس ذلك من طريقة التفسير القرآني . حيث يفرق ابن رشد بدقة بين ماهو خاص بالمؤلف وماهو خاص بالشارح . [١]

أما في الشرح الثالث وهو التلخيص أو التحليل فتتضح الشخصية الرشدية حيث يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائماً . وفي هذا الشرح الثالث يتدخل ابن رشد عن طريق الإضافة والحذف ومحاولة استكمال الأفكار من خلال رسائل أخري . وهو في ذلك كله يلجأ إلي أسلوب خاص به في الترتيب والتبويب . كما يلجأ ابن رشد بصدد الشرح الثالث أو الأصغر إلي حذف الأقاويل والآراء الجدلية ويستبقي فقط الأقاويل العلمية كما يبين ذلك من خلال مقدماته في بعض التلخيصات .

يقول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب السماع الطبيعي لأرسطو : "إن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلي كتب أرسطو ، فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه ، أعني أوثقها ، ونحذف مافيها من مذاهب غيره من القدماء ، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه . وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء ، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة " . [٢]

---

(١) أنظر : رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) مقدمة تلخيص كتاب السماع الطبيعي ، ص ٢ .

وتمتاز شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو وكتبه بأنها دقيقة وفاحصة ونقدية . يقول رينان : " فالشارح علي العموم قد حاز كتب الفيلسوف الصحيحة من كتبه المختلفة بكثير من الاحتراز " . (١)

وفي ذلك شهادة بأنه لم يقع في بعض الأخطاء التي وقع فيها كبار المترجمين والشراح من قبله حيث أدخلوا بعض الكتب المنحولة وعدّوها من كتابات أرسطو ، ورتبوا علي ذلك نتائج وأقوالاً نسبوها خطأً إلي أرسطو ولم تكن له بحال من الأحوال .

وثمة مسألة أخري مهمة بصدد شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو ألا وهي كون تلك الشروح الرشدية تعد إلي حد كبير البوابة الرئيسية التي دخلت الفلسفة الأرسطية من خلالها إلي أوروبا في العصور الوسطي في صورتها اللاتينية نقلاً عن ابن رشد وتأثراً به .

ومن أهم شروح ابن رشد علي فلسفة أرسطو مايلي :

١ - تلخيص أقسام الحيوان وتوالده (قام به عام ١١٦٩ م) .

٢ - الشرح الأوسط للطبيعيات (عام ١١٧٠ م) .

٣ - شرح السماء والعالم (١١٧١ م) .

٤ - الشرح الأوسط لما بعد الطبيعة (١١٧٤ م) .

٥ - الشرح الأوسط لكتاب الأخلاق إلي نيقوماخوس (١١٧٦ م) .

٦ - الشرح الأكبر للطبيعيات (١١٨٦ م) .

---

(١) ابن رشد والرشدية ، ص ٧٨ .

**قضية علم الله وعنايته بالعالم :**

ينعكس الموقف الأرسطي بصدد العلم الإلهي أو بالأحري بصدد العقل الإلهي علي فلسفة ابن رشد انعكاساً قوياً ومباشراً . فلقد ذهب أرسطو إلي أن العقل الإلهي ليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته . فالله وهو الجوهر الأسمي لايحتاج إلي سند خارجي لكي يتحقق به وجوده . وبما أنه فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته ، فهو حاصل علي وجود حقيقي إيجابي ، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخري من حيث كونها راجعة إلي عدم افتقاره إلي الغير في وجوده . فالله إذن جوهر مفارق يكفي ذاته بذاته .

ويذكر أرسطو أن العقل والعاقل والمعقول شئ واحد في ذات المحرك الأول أو الله . فالله عنده لما كان الموجود الأسمي وأنه لايوجد معقول لديه أسمي من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إذن عاقل ومعقول فضلاً عن كونه عقلاً . فالذات الإلهية إذن هي موضوع التعقل من حيث إنها أفضل الموجودات وأكمل وأشرف المعقولات علي الإطلاق . وفي نطاق الأمور المعقولة التي لاتخالطها المادة يكون فعل التعقل وموضوع التعقل شيئاً واحداً، وهذا هو حال الجوهر الإلهي . (١)

وهكذا فإن أرسطو يؤكد أن التعقل أزلي لأن الذات الإلهية غير مركبة ولامنقسمة إلي أجزاء ، كما أنه ليس في العقل الإلهي أي نوع من أنواع العمليات العقلية التي للإنسان كالإحساس والتخيل والتفكير .

---

(١) مابعد الطبيعة : م الثالثة عشر ف (١) فقرة ١٠٧٣ ، وكذلك ، م ٢٠ ف (٩) فقرة ١٧٠٤ ب .

وعلينا قبل أن نستوضح موقف ابن رشد (الحقيقي) في هذا الصدد الإشارة إلي حقيقة ليست خافية علي أحد من المتعمقين في فلسفة ابن رشد ألا وهي ضرورة وضع حد فاصل بين ماكتبه ابن رشد ليدفع عن نفسه اتهاماً أو ليثبت سلامة موقفه واتساقه مع ماجاء به الشرع ، وذلك ماعبر عنه في كتابيه : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . وماجاء من ناحية أخري في شروحه وتلخيصاته علي كتب أرسطو وفلسفته وماجاء في كتابه (تهافت التهافت) بصدد جملة ردوده علي الغزالي انتصاراً للفلسفة والفلاسفة . ففي هذه المجموعة من الكتب يكمن موقف ابن رشد الحقيقي الذي يعبر من خلاله عن روح أرسطية خالصة .

فالحق من وجهة نظر ابن رشد - بصدد هذه القضية وغيرها - هو ماقال به الحكيم الأول ويقصد أرسطو . (١)

ويبدأ ابن رشد باستخدام الألفاظ والمصطلحات المشائية حيث يميل إلي إطلاق (العقل) علي الله تأثيراً بالفلسفة الأرسطية . فالعقل كما يذكر ابن رشد "هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف مايراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لايوصف بأنه عقل " . (٢)

ويستطرد ابن رشد في مجال رده علي الغزالي موضحاً الموقف الرشدي الخالص ذا النزعة الأرسطية المشائية الواضحة . يقول ابن رشد : فالعقل منه

---

(١) أنظر ، تهافت التهافت ، ص ٨٠ . نشرة موريس بويج .

(٢) ن . م : ص ٣١٠ .

هو المعقول من جميع الجهات ، وهو عقل المعقولات ولابد . لأن العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها ، ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق . وواجب أن يكون هذا العقل النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات ، وأن يكون إدراكه لايتصف بالكلية فضلاً عن الجزئية . لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها . وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته . وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن العقل المفارق لايعقل إلا ذاته . وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات . إنه عقل أعلي من جميع الموجودات وليس كلياً ولا جزئياً . (١)

ويمضي ابن رشد علي خطي أرسطية لايحيد عنها حيث يذكر أن من لم يفهم هذا المعني السابق هو ذلك الذي يسأل : هل المبدأ الأول (الله) يمكن أن يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته كما يعقل ذاته ؟ وغاب عنه أن إفتراض تعقله لشئ خارج ذاته يلزم عنه ضرورة أن يستكمل بغيره . ويؤكد ابن رشد أن نفي علم الله أو تعقله لغيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجوداً ، حتي لاينقلب المعلول علة ، والأشرف وجوداً أخس وجوداً . (٢)

---

(١) ن . م : ص ٣٣٩ - ٣٤٠ ، وانظر أيضاً تفسير ما بعد الطبيعة ٣ / ٦٢ ومابعدها.

(٢) أنظر المرجع السابق ، ص ٣٤٢ ، و ص ٣٤٦ ، و انظر أيضاً : ابن رشد : ضميمة لمسألة العلم القديم ، ص ٧٢ ، وكذلك تفسير مابعد الطبيعة : ٣ / ١٧٠٧ .

ويتبلور الموقف الرشدي بصدد العلم الإلهي من خلال نفي قياس علم الله علي علم الإنسان ، حيث إنه ليست هناك أية نسبة بين العلمين . ويتهم ابن رشد سائر المواقف السابقة عليه بأنها أخطأت لأنها وقعت في مثل هذا القياس المحظور لعلم الله علي علم الإنسان .

ونراه يعدد الانتقادات في هذا الصدد سواء للمتكلمين أو للفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا ، مع محاولته الدائمة والدائبة علي تبرئة الفلاسفة من أية مظنة شك أو أتهام يمكن أن يوجه إليهم من الغزالي أو من غيره .

يقول ابن رشد : " وإلي هذا كله ، فقد نري أن أبا حامد قد غلط علي الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون : إنه تقدس وتعالي لايعلم الجزئيات أصلاً ، بل يرون أنه تعالي يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها . وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود علي مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل؟ فاسم العلم إذا قيل علي العلم المحدث والعلم القديم فهو معقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقال كثير من الأسماء علي المتقابلات مثل : الجلل ، المقول علي العظيم والصغير ، والصريم المقول علي الضوء والظلمة . وليس ها هنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا " . (١)

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٣٨ - ٣٩.

ويقول ابن رشد كذلك : " مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه علي قياس علمنا ، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها . ولا يصح أن يكون العلم القديم علي صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنساناً أزلياً والإنسان إلهاً كائناً فاسداً " ا (١)

والحقيقة أن مسألة ضرورة الفصل بين العلمين الإلهي والإنساني وعدم قياس الأول علي الثاني لم يكن ابن رشد أول من تطرق لها ، وإنما كان مسبوقاً إليها . فإذا كانت بعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية قد جاوزت الحق في ذلك وخلطت بين العلمين خلطها لبقية المواقف الأخري ، فإن هناك مواقف إسلامية وضعت المسألة موضعها الصحيح ونسبت إلي كل واحد من العلمين ما تستحقه طبيعته من كمال أو نقص . فليس ابن رشد مخترع تلك التفرقة وأول من اهتدي إليها وسلكها كما يذهب إلي ذلك بعض الكتاب المعاصرين . (٢)

ولاتكمن المشكلة من وجهة نظري في كون ابن رشد قد لجأ أو اهتدي إلي ضرورة التفرقة بين العلمين أو لم يلجأ ، وإنما تكمن المشكلة في أنه استخدم مقدمات تنزيهية إسلامية تقتضيها طبيعة هذه العقيدة وتأدي من خلالها إلي نتيجة أرسطية .

فلقد سبقت الإشارة إلي أن ابن رشد كان محاصراً معظم الوقت ومتهماً بأنه متفلسف علي طريقة اليونانيين خاصة أرسطو . وظلت هذه الاتهامات

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٤٦٨ .

(٢) أنظر مثلاً ، د. محمود قاسم : الفيلسوف المفتري عليه - ابن رشد ، ص ٩٩ .

والضغوط المحيطة به موجهة له إلي مثل هذه الازدواجية الفكرية التي أوقع نفسه فيها . فهو في المقام الأول مسلم و (قاض) ، وهو في نفس الوقت متشبع بروح الفلسفة اليونانية الخالصة بصفة عامة ، وبطابع الفلسفة المشائية بصفة خاصة .

وهكذا تسود مثل هذه الازدواجية الفكرية معظم عناصر ومكونات الفلسفة الرشدية ، حيث نراه يعلن غالباً عن مواقف وقضايا فلسفية تحمل طابعاً إسلامياً خالصاً في بعض كتاباته - كما سبق وأن ألمحت - ولكنه سرعان ماتسيطر عليه نزعته المشائية فيصرح أو يلمح في بعض الكتابات (الخاصة) بمواقف أو اتجاهات أرسطية محضة تتعارض تماماً مع ماسبق وأن أعلنه . وهكذا يظل ابن رشد متردداً - غالباً - بين مسلمات الدين واستنتاجات الفلسفة [١] . في ضوء ذلك إذن ينبغي أن تفهم الفلسفة الرشدية ، إنه فلسفة رجل مسلم لم يتخلص من أسر فلسفة أرسطو (الحكيم الأول) . ومن هنا فقد جاءت تلك الفلسفة الرشدية أمشاجاً من الأرسطية المشائية متدثرة بواجهة إسلامية فرضتها ظروف ناشئة من فقهاء يتربصون بابن رشد الدوائر وينتظرون له السقطات من ناحية ، ومن هجوم جارف للغزالي علي الفلسفة والفلاسفة من ناحية أخري . وهكذا أصبح لزاماً علي ابن رشد أن يتجنب التردي في الصراحة والمباشرة التي وقع فيها سابقوه من الفلاسفة المسلمين ، خاصة الشيخ الرئيس ابن سينا . فلقد استفاد الرجل إلي حد كبير من تجارب سابقيه .

---

(١) سنتناول قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد في نهاية هذا الفصل .

لقد سلك ابن رشد بلغة المنطق مقدمات إسلامية ولكنه انتهي إلي نتائج أرسطية ! فقد حاول أن يغلف تناوله الفلسفي لهذه القضية - وغيرها - بطابع التنزيه الإسلامي من الناحية الصورية المحضة مع احتفاظه دائماً بأصالته الأرسطية .

ويمكننا القول إن ملامح المشائية تتضح في هذا الصدد علي أوضح نحو من خلال مايلي :

١ - استخدام مصطلحات فلسفية أرسطية وألفاظ ذات دلالات مشائية محددة .

٢ - تبني مواقف أرسطية ثابتة حتي وإن امتزجت ببعض التعبيرات الإسلامية علي ما أسلفنا وذلك بصدد (الموضوع) .

٣ - تبني المنهج الفلسفي الأرسطي (البرهاني) حيث يؤكد ابن رشد اهتمامه الشديد بهذا المنهج البرهاني في كل مسألة من المسائل المطروحة للمناقشة ، بديلاً عن مناهج المتكلمين خاصة أبي حامد الغزالي ، تلك المناهج التي يصفها ابن رشد بأنها خطابية وجدلية .

٤ - محاولة تصحيح مفهوم الفلسفة الأرسطية في العالم الإسلامي ، تلك الفلسفة التي شوهها ابن سينا من وجهة نظر ابن رشد وعرّضها لنقد الغزالي وغيره . يقول ابن رشد : إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء ، وبخاصة في كتب الحكيم الأول ، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلي الإسلام إن ألفي له شئ من ذلك . فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل

الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة ، أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه . ويذكر ابن رشد أن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي لم ينظر إلي رأي أرسطو إلا من خلال ابن سينا . (١)

لقد التزم ابن رشد النسق الأرسطي بصدد تناول مسألة علم الله وعنايته بالعالم ولكن تحت مسمي التنزيه . وقد حاول أرسطو من قبل تنزيه الله فوقع في نقيض ما أراد إثباته . فقد ذهب أرسطو إلي كون الإله عقلاً محضاً ، ولما كان هذا الإله عقلاً محضاً وجب أن يكون عاقلاً ، وأن ينصب تفكيره علي موضوع معين . ولكن ليس من الممكن أن ينصب تفكيره علي شئ خارج ذاته لأن كل ماعداه ينطوي علي النقص . ومعني ذلك أن أرسطو كان يري أنه من الأفضل لإلهه ألا يري الأشياء الناقصة علي أن يراها . ويتضح من ذلك أنه يصف إلهه بأنه غريب عن العالم وجاهل به .

ويقرر ابن رشد في مجال رده علي الغزالي وانتصاره للفلسفة المشائية أن " الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين علي الثاني . وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات العامة بالعقل ، والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه ، فلاشك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعددها ... وأما العناد الثاني وهو قوله إن من قال من الفلاسفة إنه يعلم الكليات فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا علي علمه تعدد الأنواع فليجيزوا تعدد الأشخاص ، وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه ، فعناد سوفسطائي ، فإن العلم بالأشخاص هو حس

---

(١) أنظر تهافت التهافت ، ص ٣٢٥ .

أو خيال ، والعلم بالكليات هو عقل ، وتجدد الأشخاص أو الأحوال يوجب شيئين : تغير الإدراك وتعدده ، وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغيراً إذ علمهما ثابت ، وأنهما يتحدان في العلم المحيط بهما وإنما يجتمعان ، أعني الكلية والجزئية في معني التعدد ... ولذلك المحققون من الفلاسفة لايصفون علمه سبحانه بالموجودات لابكلي ولا بجزئي ، وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول ، والعقل الأول هو فعل محض وعلة، فلا يقاس علمه علي العلم الإنساني . فمن جهة مالا يعقل غيره من حيث هو غير هو علم غير منفعل . ومن جهة مايعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل .

وتلخيص مذهبهم (أي الفلاسفة المشائين) أنهم لما وقفوا بالبراهين علي أنه لايعقل إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة . ولما كان العقل بما هو عقل إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، وقد قام البرهان علي أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن ، فلابد أن يتعلق عقله بها إذ كان لايمكن أن يتعلق بالعدم .... فوجب أن يكون تعلق علمه بها علي نحو أشرف " . (١)

وهكذا ينتهي ابن رشد من خلال نظريته الخاصة التي تمثل موقفه الحقيقي البعيد عن مداهنة الفقهاء وتملق العامة ، أقول ينتهي من خلال ذلك إلي تبني الموقف المشائي جملة وتفصيلاً . فالمبدأ الأول أو الله تعالي يدرك الأشياء من خلال تعقله لذاته من حيث كونه الموجود الأشرف . وإنه "متحد بمعلوماته" بحيث يصير العقل والمعقول شيئاً واحداً إذ " لا تغاير في العقل

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٤٦٠ ومابعدها .

بين المدرِك والمدرَك أصلاً " . وعلي ذلك يصح القول بأن الله لايعلم إلا ذاته، وأنه يحيط علماً بجميع الموجودات " إذ كان ذلك العلم هو ذاته" . ويستدل ابن رشد بعبارات لأرسطو فيقول : " يقول أرسطوطاليس : إن طبيعة العقل مستولية علي الكل " . ويقرر ابن رشد كذلك أنه " ليس مايعقل من ذاته هو غير مايعقل من غيره " . (١)

ومن العجيب أن ابن رشد الذي يرفض مجرد تناول مسألة العلم الإلهي في كتابات للعامة ويرفض قياس علم الله علي علم الإنسان هو نفسه الذي يقيس هذا العلم علي ذاك ويذهب إلي أن التغير في المعلوم يقتضي تغيراً في ذات العالم . فلو لم يكن ابن رشد يقيس علم الله علي علم الإنسان لما ذهب إلي ما أقره في هذا الصدد .

يقول ابن رشد : إن " الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم علي طريق الجدل في حال المناظرة . فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لاتنتهي أفهام الجمهور إلي مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا بطل معني الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم" . (٢)

ويتمثل الموقف المشائي العام بصدد العناية الإلهية في أن الله لايعرف سنن الكون العامة ، وهو يأبه للنوع لا للفرد ، وذلك لأنه إذا كان عالماً بالجزئي وجد إحداث مستمر في ذاته . وفضلاً عن ذلك فإن الله إذا كان يدبر

---

(١) أنظر المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .

(٢) ن . م . ص ٣٥٦ .

كل شئ مباشرة كان الشر من عمله . أو إنه يجب أن تعزي إليه القدرة علي صنع المستحيل . ولذا فإن الرأي الوحيد الذي يبجل به الله هو الذي يرد العناية الإلهية إلي كونها سبب الأشياء العام . وبهذا الافتراض يعزي إليه كل مافي العالم من خير مادام قد أراده ، وعلي العكس ليس الشر من عمله، بل نتيجة الهيولي المقدرة المعاكسة لمقاصده .

ويعقب رينان علي هذا الموقف بقوله : " ولايبدو لي ابن رشد حتي الآن غير شارح أمين ألمعي لرأي أرسطو المعبر عنه في الجزء الأول والجزء الثامن من الطبيعيات ، وفي الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة . وبما أن الوجود عند أرسطو مؤلف من عنصر غير معّين (الهيولي) ومن عنصر معيّن (الصورة) ، فإن الهيولي تكون - في مثل هذا الرأي - غير محدودة وأساساً دائماً لكل شئ ، والهيولي هي الممكن ، والممكن هو القديم . ولاريب في إمكان مهاجمة هذا البرهان ، وليس من الخطأ جواب المتكلمين القائل : إن خطأكم - أي الفلاسفة - هو في عد الإمكان أمراً حقيقياً ، مع أنه لاوجود للإمكان ، والإمكان تصور ذهني خالص لا حقيقة له مطلقاً ، وقد كان هذا حجة حيال النظرية الأرسطوطاليسية التي هي علي شئ من الغلطة".(١)

ويقول ابن رشد : " تشابه إدارة الكون إدارة مملكة يسير فيها الجميع من مركز واحد ، ولكن مع عدم كون الجميع من صنع الملك مباشرة " .(٢)

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٢٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٤٨٥ ، تلخيص مابعد الطبيعة ٣٩٥/٤.

ويذكر ابن رشد أن أفلاطون لم يرد أن يعبر عن أمر آخر عندما قال بأسلوبه المجازي : إن الله خلق الملائكة صباحاً ثم خلد إلي السكون .(١)

ولذا فالسماء عند ابن رشد موجود حي مؤلف من عدة مدارات تمثل أعضاء الحياة الجوهرية ، فالمحرك الأول يمثل القلب الذي تشع الحياة منه إلي الأعضاء الأخري . ولكل مدار عقله الذي هو صورته ، كما أن النفس العاقلة هي صورة الإنسان ، ويتألف من هذه العقول المتتابعة سلسلة المحركات التي تنشر حركة المدار الأول حتي تنتهي إلينا . وتتحرك هذه العقول بلا انقطاع باحثة عن الأصلح . وتتعارف هذه العقول ، وهي تعرف كل مايحدث في المدارات الدنيا ، ومن ثم يعرف العقل الأول معرفة تامة جميع مايجري في الكون . وهكذا يلتقي العالم العلوي الأزلي والعالم المتغير الفاسد .

يقول ابن رشد : " فانظر كيف تلطفت العناية الإلهية لاتصال الوجودين أحدهما بالآخر فجعلت من القوة المحضة والفعل المحض ، هذا النوع من القوة أعني القوة التي تكون في المكان ، حتي التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجود الأزلي والفاسد " . (٢)

### مشكلة قدم العالم :

تعد مشكلة قدم العالم من أدق وأصعب مشكلات الفلسفة الإسلامية لما تثيره من دلالات ومايترتب عليها من نتائج . كما تمثل هذه المشكلة قمة

---

(١) أنظر ، مابعد الطبيعة ١٢/ ٣٤٤ .

(٢) انظر تهافت التهافت ، ص ، السماء والعالم ، ص ١٢٧ ، تلخيص مابعد الطبيعة، ٣٩٤/٤.

التصادم الفكري بين الفلاسفة الإسلاميين من جهة والمتكلمين من جهة أخري . وتتمثل تلك الخصومة في أن المتكلمين يرون أن القول بقدم العالم علي أي نحو كان وصدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة . ومساوقته له تعالي في الزمن يعتبر إنكاراً للخلق وتعريضا لوجود الله للجحود . ذلك بأنهم يرون أن الخلق والإحداث هما الكون عن عدم ، فلا يتصور كون العالم مخلوقاً لله إلا إذا أوجده بعد مدة كان معدوماً فيها ، بل كان الله هو الموجود وحده . أما الفلاسفة فتقوم وجهة نظرهم في أنهم لايرون في القول بالقدم إنكاراً للخلق ولا تعريضاً لوجود الله للجحود .

فإنهم يرون أن من العسير حقاً تصور (الخلق والحدوث) للعالم دون أن يسبقه (عدم) أو بتعبير آخر دون أن يسبق وجود العالم (زمان) كان معدوماً فيه .(١)

تلك هي المقدمات التي قام عليها الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة حول قضية بالغة الخطورة ومن ثم جاءت النتائج مختلفة لدي الفريقين .

ونحاول أن نستوضح الموقف الرشدي في هذا الصدد من خلال الإطار الأرسطي المشائي . ويمكننا القول بداية بأن حقيقة فلسفة ابن رشد حول قدم العالم تنبثق أساساً من الفلسفة الأرسطية صاحبة السبق في هذا المجال .(٢)

---

(١) أنظر ، أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة الإلهية ٢٨/٣ ومابعدها .

(2) Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 257 .
and Leaman : An Introduction to Medival Islamic Philosophy , P. 43, Ross : Aristotle P.

أما التناول الأرسطي لهذه القضية فيتلخص في ذهابه إلي اعتبار المادة الأولي قديمة قدم الإله نفسه ، وأن العالم يتحرك منذ القدم حركة لا نهاية لها ، وأن الله هو المحرك للعالم عن طريق تعشق العالم له ومحاولة التشبه به وذلك عن طريق الحركة الدائرية التي هي أكمل أنواع الحركة . وخلاصة الموقف الأرسطي في هذا الصدد أنه ينكر مسألة الخلق بالمعني الديني .

يقول ابن رشد في بيان أهم الخلافات الناشئة حول العالم (بين القدم والحدوث) : إن المواقف الكلامية تتفق مع مواقف القدماء علي أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل . وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي . فالمتكلمون يرون أنه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، بينما يري أرسطو وأتباعه أنه غير متناه كالحال في المستقبل .

فهذا الوجود الآخر ، الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم علي مافيه من شبه المحدث سمّاه قديماً . ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سمّاه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سمّاه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي .

وينتهي ابن رشد من خلال هذا التقديم لأهم المواقف الفلسفية حول قدم العالم أو حدوثه إلي هذه النتيجة ، وهي أن "المذاهب في العالم ليست

تتباعد، حتي يكفّر بعضها ولا يكفّر " . (١)

ويذهب أبو البركات البغدادي (ابن ملكا) إلي مثل هذا التقديم الرشدي الملتمس للاعذار إذا جنحت الآراء ، وموضحاً في الوقت نفسه معيار مثل هذا الجنوح في الرأي بصدد هذه المشكلة . يقول البغدادي : ولأن مقالة الحدوث أقرب إلي الأذهان الأكثرية في تصور الخالقية والمخلوقية ، صار القائلون بها أكثر عدداً . ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد . فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا . وشنع بعضهم علي بعض ، فسمي الحديثون القديين دهرية ، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين ، يعتقد الجمهور في معناها جحد الخالق ، المبدأ الأول ، ورفعه وسمي أهل القدم أهل الحدوث معطلة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالي عن جوده مدة لا نهاية لها في البداية . (٢)

ونظراً لأهمية وخطورة هذه المشكلة عند ابن رشد - كما هي عند غيره - فلم يخل كتاب من كتبه أو شرح من شروحه من إشارة إليها ومحاولة توضيح لها ، سواء لدي السابقين عليه أو مايتبناه هو نفسه من موقف في هذا الشأن .

ويفرد ابن رشد القدر الأكبر من كتابه (تهافت التهافت) لدحض آراء واتهامات الغزالي بصدد هذه المشكلة من جهة ، ولإقرار موقفه الشخصي ومايميل إليه من جهة أخري .

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٤٢ .

(٢) أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة الإلهية والطبيعية ، ٤٣/٣ .

وبعيداً عن إلزامات الغزالي للفلاسفة وهجومه عليهم لقولهم بقدم العالم وتفصيلات الردود الرشدية علي ذلك ، نحاول أن نستخلص مباشرة موقف ابن رشد ذي النزعة الأرسطية في هذا السياق . ونلاحظ هنا أن ابن رشد حين يتناول هذه القضية فإنه يتناولها من خلال إطار أرسطي خالص ، مع إضفاء بعض المصطلحات أو التعابير الإسلامية كما هو منهجه دائماً .

ولما كان التلازم قوياً بين الموقفين الأرسطي والرشدي ، فيمكنك - دون تجاوز - أن تعبر عن حقيقة موقف أحدهما من خلال تناول موقف الآخر .

يقول الشهرستاني : " إن القول في قدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلة الأولي ، إنما شهر بعد أرسطوطاليس .. وأبدع هذه المقالة علي قياسات ظنها حجة وبرهاناً ، فنسج علي منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه " . (١)

ولقد تصدي ابن رشد بعنف لهجوم الغزالي علي أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المشائين مؤكداً أحقية الموقف المشائي بالصواب . فيذكر ابن رشد أن الغزالي في هجومه علي الفلاسفة قد خلط بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فإن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز عند الفلاسفة ، أما تراخيه عن فعل الفاعل له فمستحيل . ويقرر ابن رشد أن الغزالي لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي المفعول عن فعل الفاعل وعزمه علي الفعل ، إذا كان فاعلاً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل ، و الأخير جائز ، أما

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ٢/ ١٤٩ .

تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز ، وكذلك تراخي الفعل عن العزم علي الفعل في الفاعل المريد . (١)

ويذهب ابن رشد إلي أن أرسطو قد أقر بوجود كائن أزلي متحرك تصدر عنه جميع الحركات ، هو المحرك الأول الذي يتحرك من تلقائه حركة دورية أزلية وهو الفلك المحيط أو السماء الأولي ، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم . ووضع إلي جانبه كائناً مفارقاً أزلياً لايتحرك أصلاً ، فليس هو سبباً للحوادث بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس ، وهو المحرك الذي لايتحرك (الله) . أما تحريكه للحوادث فعلي سبيل الشوق ، فهو السبب الغائي للموجودات وليس الفاعل لها . فلم يكن خاضعاً لسنة التغير أو الحدوث التي تخضع لها سلسلة الحوادث التي تستمد حركتها منه علي هذا الوجه الغائي . ولما كان هذا المحرك خارجاً عن سلسلة الحوادث ، فليس هو مصدراً لجواهرها وهي أزلية . (٢)

ويرد ابن رشد علي الغزالي في نقده للزمان الممتد قبل وجود العالم علي مقابلة الزمان بالمكان ، فيقول ابن رشد : إن هذا العناد سفسطائي خبيث، وذلك لأنه يعتمد علي أن الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم . فقياس الزمان علي المكان في هذا الباب غير صحيح ، لأن للمكان وجوداً موضوعياً محصلاً فاستحالت الزيادة فيه إلي مالانهاية ، وليس كذلك الزمان

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٣٣ .

(٢) أنظر : مابعد الطبيعة ، ١٢ / ٣٣٤ .

إذ هو ليس شيئاً غير مايدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فكان وجوده وجوداً ذهنياً له جانب موضوعي هو الحركة ، فلم يمتنع تصور امتداده في الذهن إلي ما لا نهاية . (١)

ونلاحظ أن ابن رشد يتخلي عن المبدأ الذي أعلن ضرورته بصدد علم الله وهو عدم قياس صفات الله علي صفات الإنسان . فيتساءل ابن رشد كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالته قبله ، بأن تزيد رغبته في تحقيق الفعل ، وهذا مايعتبر نقصا في حقه تعالي . (٢)

ويذهب ابن رشد تأكيداً للنزعة المشائية إلي أنه طالما كان للإمكان ذات ومادة فإن ذلك يتأدي بنا إلي القول بقدم المادة ومن ثم قدم العالم . فلو قيل إن العالم ممكن ، فإن هذا الإمكان لابد وأن تسبقه المادة ، ولايمكن أن يتسلسل ذلك إلي مالا نهاية ، ومن هنا وجب القول بوجود مادة قديمة موجودة منذ الأزل .

ويحاول ابن رشد أن يستدل علي قدم العالم بأدلة سمعية يؤكد بها جدارة مذهبه وصحة موقفه . فنراه يذكر أن هناك آيات قرآنية يدل ظاهرها علي وجود مادة وزمان سابقين علي وجود العالم ، من ذلك قوله تعالي : "وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه علي الماء".(٣)

---

(١) أنظر ، تهافت التهافت ، ص ٣٥ .

(٢) ن . م . ص ٩ .

(٣) ( هود - ٧ ) .

فتدل هذه الآية علي أن العرش والماء كانا سابقين علي وجود العالم . وقوله تعالي : " ثم استوي إلي السماء وهي دخان " [١] فيدل ذلك - من وجهة نظر ابن رشد - علي أن العالم خلق من مادة سابقة . [٢]

ونلاحظ هنا ومن خلال استعراض موقف ابن رشد المتبني القول بقدم العالم أنه نهج نهجاً مشائياً يؤكد أزلية الهيولي أو المادة الأولي ، وإن تعارض ذلك مع جوهر العقيدة الإسلامية . ويسلك ابن رشد مرة أخري تلك الازدواجية الفكرية لدرء أي اتهام يوجه إليه وذلك بتبني موقف الشريعة في بعض كتبه كما أسلفنا خاصة كتابه (مناهج الأدلة) ، ولكن يبقي ثباته المستمر علي موقفه المشائي في بقية كتبه وشروحه علي فلسفة أرسطو شاهداً علي حقيقة مذهبه .

يقول رينان : إنه من الإنصاف أن يقال : إن الفلسفة العربية استطاعت أن تستخلص معضلات المشائية الكبيرة بجرأة وبصيرة ، وأن تسعي لحلها بنشاط ، ويلوح لي بهذا أنها أرفع من فلسفتنا في القرون الوسطي التي كانت تميل إلي تقصير المعضلات وتناولها من الناحية الجدلية الدقيقة.

والواقع أن جميع روح الفلسفة العربية ، ومن ثم جميع الرشدية ، تلخص في مذهبين أو في ضلالين كبيرين - علي حسب تعبير القرون الوسطي - مرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً ومشتملين علي تفسير كامل ومبتكر للمشائية وهما : قدم الهيولي ونظرية العقل . [٣]

---

(١) [ فصّلت - ١١ ] .

(٢) أنظر : فصل المقال ، ص ٤٣ .

(٣) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٢٢ .

## مشكلة النفس الإنسانية .. وجودها وخلودها :

تمثل مشكلة النفس الإنسانية واحدة من أدق المسائل الفلسفية التي عرضت لها الفلسفة المشائية ابتداء من الفيلسوف المؤسس أرسطو ووصولاً إلي فيلسوفنا أبي الوليد بن رشد . ذلك أن الإنسان أول مايفكر ويتأمل فإنما يتجه إلي نفسه التي بين جنبيه ، وتتمثل الإشكالية فيها لكونها تمثل لغزاً وتساؤلاً ملحاً اختلفت طرائق الإجابة بصدده .

ولقد سبقت الإشارة إلي أن التعريف الأرسطي للنفس كان المنطلق الذي بني عليه الفلاسفة المشائيون تصوراتهم حول النفس . وهكذا فعل ابن رشد حيث استلهم التعريف الأرسطي للنفس في صياغة نظريته وتوجيه طريقته في حل المشكلة من وجهة نظره . فيقرر ابن رشد أن النفس " هي التي تجري منا مجري الصورة لا مجري الهيولي " .

ويعترف ابن رشد بداية بأن " الكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم . ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسألة الجمهور عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس من أطوارهم ، في قوله تعالي : ( ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ) " . (١)

ويمضي ابن رشد بالتعريف الأرسطي للنفس قدماً حيث يحاول أن يستكنه حقيقة النفس علي صعوبتها ، وذلك بمحاولة تعريفها من خلال بعض صفاتها وخصائصها . يقول ابن رشد : " إن مثل ماقيل في حد النفس إنها

---

(١) أنظر : تهافت التهافت ، ص ٥٥٧ .

استكمال لجسم طبيعي آلي ، ومثل ماقيل في حد الجوهر إنه الموجود لا في موضوع . لكن ليس تكفي هذه الحدود في معرفة الشئ . وإنما يؤتي بها ليتطرق من ذلك إلي كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه وإلي تصوره بما يخصه " . (١)

ومن هنا فإن ابن رشد يقرر أن النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة .

ويذكر الدكتور محمود قاسم أن ابن رشد استطاع تقرير وحدة النفس علي نحو لم يهتد إليه أرسطو نفسه ولا شراحه . وذلك لأنه كان أكثر وضوحاً من أرسطو عندما قرر دون لبس أن النفس الانسانية جوهر روحي قائم بذاته، وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد. وذلك باستثناء العقل الفعّال فهو ليس في حاجه إلي البدن، وليست هذه الوظائف المتدرجه إلا صوراً وكمالاً للجسم، ومعنى ذلك أن جوهرها عقل محض إذا حل في المادة اضطر إلي استخدام عدد كبير من الوظائف حتي يستطيع السمو إلي أرقى مراتب الإدراك، فيهتدي آخر الأمر إلي إدراك حقيقته، أي الي معرفه أنه نشاط عقلي(٢) .

وهكذا فان ابن رشد يقرر وحدة النفس الإنسانية وإن تعددت وظائفها من نمو وحس وحركة، وتنتهي وظائف النفس عنده إلي الاستعداد لقبول المعاني بعد تجريدها من كل طابع حسي، وقد سمّى الوظيفتين الأخريين بالعقل الهيولاني والعقل الفعال.

---

(١) ن . م ، ص ٥٥٦.

(٢) د، محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام، ص ١٣١.

ويذهب ابن رشد إلي أن النفس وإن كانت صورة للبدن، فإنها جوهر روحى قائم بذاتة لاينقسم بانقسام الجسم وتتصل بالجسم بالرغم من اختلاف طبيعته اختلافاً تاماً ، غير أنه لايمكن تحديد مكانها فيه فإن ذلك من الأمور التي تجل عن الإدراك أو الاستنباط. وليس معنى أن النفس تحل في البدن أن البدن متحد بها اتحاداً جوهرياً. يقول ابن رشد «إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدّها، ولو كنا ندرك إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها، وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها، وأن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها. فهذا هو الذي ينبغى أن يعتقد. وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الانسان يشعر في أمر النفس أنها في جسمه، وأن كان لايتميز له العضو الذي هى فيه من الجسم فهو لعمرى حق. وقد اختلف القدماء في هذا، ولكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم، فإن ذلك ليس بيّناً بنفسة. وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً، لأن الجسم إذا كان لها بمنزلة الآله فليس لها قوام به، وإن كان بمنزله محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم» [١].

ونلاحظ أن ثمه تصادماً داخلياً لدي ابن رشد بصدد مسألة خلود النفس أو معادها، ومبعث ذلك التصادم انتماؤه الدينى من جهه وولائه للفلسفة الأرسطية من جهه أخرى، فالمعاد عنده مما اتفقت علي وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء، وقد اختلفت الشرائع حول الشواهد التى مثلت

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٦٦ .
Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 258 .

بها تلك الحال الغائبة للجمهور. وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً، أى للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً. والاتفاق في هذه المسألة مبنى علي اتفاق الوحى في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضروريه عند الجميع علي ذلك (١) .

وبالرغم من تأرجح الآراء الرشدية بين الاخذ ببعض ظاهر الشرع والأخذ بمضمون الفلسفة الأرسطية ، فان هناك نسقاً فكرياً مشائياً يتخلل الفلسفة الرشدية كلها وتتضح ملامحه من خلال ثنايا مذهب ابن رشد في هذه القضية وغيرها.

ويذهب ابن رشد إلي أن القول بحشر الأجساد إن هو إلا وسيلة لتفهيم الجمهور وتقريب صورة البعث علي نحو مادى. وأن أول من قال بحشر الأجساد هم انبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام، وذلك بيّن من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبه لبنى إسرائيل، وثبت ذلك أيضاً في الانجيل، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجوده الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به.

ويقرر ابن رشد أنه لا يصح القول بالاعادة علي مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الأجسام التي تعاد هى التي تعدم. وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد(٢).

---

(١) أنظر : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٤٩ (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ) .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٥٨٠ .

ولقد قال أرسطو ذلك في كتابه "الكون والفساد" حيث ذكر أن الموجود القابل للفساد لا يمكن أن يعود مطابقاً لنفسه، وإنما يمكنه أن يعود الي الفصيلة النوعية التي كان يؤلف قسماً منها، فمتى خرج الهواء من الماء وخرج الماء من الهواء، فإن كلاً من هذين الجوهرين لا يعود إلي الفرد الذي كان منه، بل إلي النوع الذي كان الجوهر منه في البدء [١].

فسياق المذهب الرشدي حول النفس ومن خلال الملامح الأرسطية المتبدية منه يتأدي إلي القول بالخلود الكلي ، أي بأن العقل العام الذي هو مشترك بين جميع أفراد الإنسان وهو وحده الأزلي الخالد الذي لايعتريه تغير ولايطرأ عليه فساد . أما العقل المنفعل الذي يفسره ابن رشد بالاستعداد الشخصي. فكما أنه حادث يولد مع الإنسان ، هو كذلك فان بفناء الإنسان وزائل بزواله، فليس هناك بعد مفارقة النفس للبدن نفوس جزئية متمايز بعضها عن بعض، ومستقل عنه بذاته وجوهره ، وإنما كل ما هنالك عقل واحد كلي هو عقل الإنسانية جمعاء.

ويذهب ابن رشد كذلك إلي ماسبق وأن أقره الفلاسفة المشائيون من أن البعث للأرواح أو الأنفس دون الأبدان . فالأرواح ستعاد في الآخرة إلي أجسام مثل أجسامها وليس لهذه الأجسام التي عدمت أو بليت بالموت .

فالوجود الأخروي إذن عند ابن رشد هو روحاني في حقيقته وليس جسمانياً ، حيث إن الأجسام تفني بما معها من استعدادات وعقول خاصة . ويبقي العقل العام وحده مجرداً عن علائق الأبدان التي كانت في هذه الحياة

---

(١) الكون والفساد ١ ، ٢ ، ص ٣١٣ .

الدنيا . وإذا كان الخلود للأنفس أو للأرواح فذلك لمفارقتها للأبدان في جواهرها ، فلا يلزم عن فساد الأبدان أي فساد في الأرواح . " فإن للفلاسفة أن يقولوا إنه لا يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ، ومثل النسبة بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر " . (١)

## قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

يمثل الإتجاه إلي التوفيق بين الدين والفلسفة معلماً رئيسياً من معالم الفلسفة الرشدية من جهة ، وملمحاً من ملامح الاهتمام بالفلسفة المشائية من جهة أخري . وكانت هذه القضية قبل التناول الرشدي لها مطلباً هاماً لفلاسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن سينا . ولكن مما لاشك فيه أن التناول الرشدي لهذه القضية يأتي أكثر نضجاً وعمقاً من غير من الفلاسفة السابقين، ولم لا ، أليس ابن رشد هو الفيلسوف الذي بلغت عنده الفلسفة الإسلامية قمتها ومنتهاها ؟ .

وتتمثل هذه القضية في أن هناك رغبة ملحة من ابن رشد للتقريب بين الدين والفلسفة ، باعتبار أن كلاً منهما مطلبه الحق ، فالحق غاية لكليهما وإن اختلفت وسيلة كل منهما في محاولة طلبه . فالدين يطلب الحق عن طريق الوحي ، والفلسفة تطلب الحق عن طريق العقل . وتتمثل إشكالية تناول هذه القضية لدي ابن رشد مع ذلك في أن هناك فجوة عميقة بين الدين

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٧٧ .

والفلسفة من الصعب سدها ، وأن هناك تعارضاً بينهما نتيجة لطبيعة كل منهما يصعب درؤه والتقريب بينهما من خلاله .

ومما لا شك فيه أن محاولة التوفيق بين الدين ورالفلسفة تقتضي - في ظل مثل هذا التعارض - نوعاً من التضحية أو لنقل التنازل عن بعض العقائد الدينية لتوائم النظريات الفلسفية المشائية ، مع مايترتب علي ذلك من منزلقات عقدية وترديات فكرية علي السواء .

ولم يكن التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد وسماً لكتاب [١] أو تناولاً عفوياً عارضاً ، ولكن كان منهجاً ذا أسس وقواعد التزمها في سائر كتاباته وشروحه وتلاخيصه .

ويتبين ذلك المنهج الرشدي في التقريب بين الدين والفلسفة في تفرقته بين حقيقتين أو بديهتين ينبغي أن يتفقا في النهاية من وجهة نظره ، وهما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية . فالفلاسفة أنبياء علي أسلوبهم ، يتوجهون بتعاليمهم إلي العلماء خاصة . ويجب ألا تتعارض تعاليمهم مع تعاليم الأنبياء الحقيقيين الذين أرسلوا إلي جمهور الناس بنوع خاص .

وعلي تعاليم الفلاسفة أن تؤدي الحقيقة الدينية عينها ، ولكن في ثوب أكثر كمالاً وأقل مادية . ولقد أوضح ابن رشد أنه ينبغي أن يعلم الدين تبعاً لمدارك الناس . ونتيجة لذلك فقد قسّم الناس تبعاً لمواهبهم العقلية إلي ثلاث طبقات :

---

(١) أنظر مثلاً فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

**الأولي :** وهي أوسع الطبقات وتتألف من هؤلاء الذين يوعظون بكلام الله فيؤمنون ، وهم لايستجيبون إلا للخطابيات . وهؤلاء هم الجمهور الذين يعنيهم ابن رشد دائماً أثناء تناوله لكبريات المشكلات الفلسفة ، مطالباً بإبعاد أمثال هؤلاء عن تلك المسائل (العويصة) حتي لايتشوش اعتقادهم ، حيث إن عقولهم لا تتسع لإدراك حقائق المسائل . وهذا الصنف من الناس – فيما يذكر ابن رشد – لايقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل ، وأولئك هم (الخطابيون) .

**الثانية :** وهي التي تتألف من أولئك الذين يتم اعتقادهم بعد البرهان، ذلك البرهان الذي يعتمد علي مقدمات سبق وأن اعتقدوا بها ، وليست موضع نقد عندهم . وأولئك هم (أهل الجدل) .

**الثالثة :** وهي أقل الطبقات ، وتتألف من أولئك الذين لايعتقدون إلا بعد أدلة تستند إلي مقدمات يقينية وثيقة ، وأولئك هم (البرهانيون) بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها .[١]

وفي إطار تناوله التوفيقي بين الدين والفلسفة ومحاولة تأكيد (نظريات) الفلسفة في مقابل (عقائد) الدين ، يصطدم ابن رشد اصطداماً حاداً مع المتكلمين الذين يمثلون وجهة النظر الدينية من خلال وسائل جدلية . ولايذكر المتكلمون إلا ويذكر أبو حامد الغزالي الذي أعاد ابن رشد عليه الكرّة وخصه بالنقد والرد العنيف لكونه (تجرأ) وهاجم الفلسفة والفلاسفة.

---

(١) أنظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن رشد لكارادفو ١/ ٢٩٠ ، و كذلك ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٤٨ – ٤٩ .

يقول ابن رشد عن الغزالي : " هذا الكافر بالفلسفة ، هذا الكنود الذي اغترف من جميع مايعرف من كتب الفلاسفة ، فوجّه إليهم ما أعاروه إياه من الأسلحة " .[(١)]

ويتهم ابن رشد الغزالي وسائر المتكلمين بأنهم أعداء للفلسفة وراغبون في القضاء عليها بزعم الانتصار للعقائد الإيمانية ، ولايعلمون - من وجهة نظر ابن رشد - أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين ، بل إنها استكمال عقلي لقضاياه .

وفي محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة يذهب ابن رشد إلي أن للشريعة ظاهراً وباطناً . فالظاهر تختص به طائفة العوام التي يتكون إيمانها عن طريق العادة ، ولا يستمع أهل هذه الطائفة الأولي التي سبقت الإشارة إليها لما يخالف اعتقادهم .[(٢)]

وإذا كان الجمهور من عامة المسلمين (الخطابيون) لا علم لهم من أمر العقيدة إلا مايناسب عقولهم ، ومن هنا جاءت وسائل تعليم الشرع لهم بالأدلة الخطابية ، فإن المتكلمين - من وجهة نظر ابن رشد - وهم أهل الجدل فبالرغم من أنهم ارتفعوا عن العامة إلا أن فهمهم للشرع قاصر ، حيث إنهم لم يصلوا إلي أهل البرهان اليقيني وهم الفلاسفة .

ولما كان الفلاسفة هم (الأحكم) و (الأعلم) - من وجهة نظر ابن رشد - لأنهم لديهم بأسباب التفلسف مايجعلهم يفهمون الدين علي حقيقته ،

---

(١) تهافت التهافت ، ص ١٠٨ .

(٢) أنظر : مابعد الطبيعة ١/٣٢٦ .

فوجب أن تكون طريقتهم هي (المثلي) حيث يجمعون بين فضل الفلسفة وفضل الدين ، وهم الأجدر بتأويل ما لا يعلمه غيرهم . وهم إذ يفلسفون الدين فإنهم يتبعون أوامر الشرع حيث إن الدعوة إلي التفلسف (مطلب شرعي).

" فإن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم ، هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهي عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلي معرفة الله . وهو باب النظر المؤدي إلي معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالي " . (١)

وإذا ثبت لدي ابن رشد قصور الأدلة الجدلية الكلامية عن إدراك الحق وفهمه ، فإن الحق إذن لايجاوز " الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في الحكمة وبخاصة في كتب الحكيم الأول " . (٢)

وينتهي ابن رشد إلي هذه النتيجة الحاسمة وهي أنه ينبغي أن " نعلم علي القطع ، أنه لايؤدي النظر البرهاني إلي مخالفة ماورد به الشرع، فإن الحق لايضاد الحق ؛ بل يوافقه ويشهد له " .(٣)

---

(١) أنظر : فصل المقال ، ص ٢٨ .

(٢) تهافت التهافت ، ص ٩٨ .

(٣) فصل المقال ، ص ٣١ .

# الفصل الثالث

## موسي بن ميمون فيلسوفاً مشائياً

عن ابن ميمون وظروف بيئته :

لم يكن لليهود فلسفة ولا فلاسفة ردحاً كبيراً من الزمن لطبيعة خاصة في العقيدة اليهودية نفسها وفي اليهود أنفسهم حيث غلبة طابع (التعبد) علي طابع (التعقل) . ويذكر سالمون مونك - أحد أبرز المستشرقين اليهود - أنه لايوجد في كتب اليهود أي أثر لتلك التأملات الميتافيزيقية التي وجدت لدي الهنود أو اليونانيين . وأنه لم تكن لليهود فلسفة بالمعني الذي يعرف به هذا المصطلح . كما أن الموسوية في جانبها النظري لاتقدم فكراً لاهوتياً ولا أي مذهب فلسفي ، ولكنها تقدم مذهباً دينياً يضع الوحي كأساس لها .(١)

وظل اليهود علي وضعهم النازع إلي (اللاتفلسف) فترة زمنية طويلة، مفضلين الاشتغال بعلوم السحر والطلسمات التي تتفق وميلهم إلي التقوقع والاختفاء . حتي مع ظهور بعض العلامات البارزة في فكرهم كما هو لدي فيلو السكندري ظلت النزعة إلي الرمزية الصوفية والشعرية هي المسيطرة علي طبيعة ذلك الفكر . ولن نكون متجاوزين الحق إذا قلنا إن الفلسفة اليهودية لم يعل لها صوت إلا من خلال الفكر الإسلامي . وليس هذا الكلام من عندنا وإنما هو بشهادة أستاذين يهوديين معاصرين أحدهما مونك الذي سبقت الإشارة إليه ، والآخر هو الأستاذ فيدا . (٢)

---

(1) Munk , S. : Melanges de Philosophie Juive et Arabe , P. 12 .

(2) Ibid : P. 10 , and ' Vaida. G. : Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age, p. 21 .

ولقد ظل التواصل الفلسفي الوثيق بين الفكرين الإسلامي واليهودي في البيئة الإسلامية في المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي علي السواء. وبلغ ذلك التواصل أقصي مدي له في فلسفة (القرائين) من اليهود ، الذين كانوا أثراً مباشراً من آثار المعتزلة والاعتزال . [١]

حيث كان أولئك القراؤون اليهود أول فرقة منهم تسلك مذهباً دينياً يقوم علي أسس عقلية بحتة . وبلغ بهم التأثر بالمعتزلة إلي أن سموا أنفسهم متكلمين ، كما أطلق عليهم المسعودي نفس الوصف الذي أحب المعتزلة أن يطلقوه علي أنفسهم وهو (أهل التوحيد والعدل) .

وإذا كان الفكر اليهودي قد تأثر إيجابياً بالفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل ، فإن الفكر اليهودي استطاع أن يسرب (الاسرائيليات) في فكرنا الإسلامي ، كما استطاع أن يعمل علي تخريب العقيدة الإسلامية من خلال تأصيله للفكر الباطني في الفلسفة الإسلامية . وأبلغ مثال لذلك هو عبد الله بن سبأ (ابن السوداء) اليمني ذو الأصل اليهودي ، الذي أظهر الإسلام وأخفي حقداً دفيناً ضد الإسلام والمسلمين .

ذلك كان مسار الصلة بين الفكرين الإسلام واليهودي حتي عصر ابن ميمون ، فماذا عن ابن ميمون وماذا عن ظروف نشأته ؟

إنه أبو عمران موسي بن ميمون بن عبد الله القرطبي (الأندلسي) الإسرائيلي ، وذلك هو الاسم الذي عرفه به (ميمونيدس) في اللغة العربية، كما عرف به كذلك في تاريخ لاهوت اليهود وفلسفتهم وطبهم . وكان يسمي

(1) Vaida : Introduction , P. 39.

بالعبرية ربي موشيه بن ميمن . ولقّب في المصنفات العربية بلقب الرئيس (رئيس الأمة أو الملة اليهودية) . (١)

ولد ابن ميمون في ٣٠ مارس عام ١١٣٥ م بقرطبة حيث كان أبوه يعمل ديّاناً أو قاضياً في المحاكم الكنسية . ولقد سمح له المناخ الديني الذي نشأ فيه بأن يتلقي عن أبيه العلوم الدينية اليهودية ، كما تلقي سائر العلوم الإسلامية علي أيدي علماء مسلمين في كل تخصصات العلوم الشرعية في بيئة علم وثقافة وفكر وفي حاضرة من أشهر حواضر المسلمين حيث العلم والثقافة ألا وهي قرطبة . وعندما بلغ من العمر الثالثة عشرة كان قد تأتي له نصيب كبير من دراسة كل هذه العلوم . وعندما سقطت دولة المرابطين في قرطبة وتلاها دولة الموحدين صادف ابن ميمون في ظلها عنتاً كبيراً حيث اضطر إلي إظهار الإسلام وإن بقيت يهوديته كامنة فيه علي سبيل التقية . ولقد نزح ابن ميمون مع أبيه إلي خارج الأندلس وتشرد مع أسرته زمناً طويلاً، حيث استقر في فاس فترة قصيرة ثم أبحر مع أسرته إلي مدينة عكا بفلسطين عام ١١٦٥ م ثم أقام ببيت المقدس، ولكن لم يطل به المقام هناك حيث ارتحل إلي مصر .

---

(١) أنظر : مادة (ابن ميمون) بدائرة المعارف الإسلامية بقلم متوخ ١/٢٨٥ ، وانظر في ترجمته كذلك :

The Jewish Encyelopaedia : The Article (Maimonides), Vol. 9, P. 73.

وانظر أيضاً : Fouillée. A. : Histoire de la Philosophie , P. 206

إسرائيل ولفنسون : موسي بن ميمون – حياته ومصنفاته ، ص ٣٠ .

يقول ابو حيان عنه : " رئيس اليهود في زمانه بمصر ، وكان هذا اليهودي قد أظهر الإسلام .... ورحل من الأندلس ... فلما قدم مصر وكان ذلك في دولة العبيديين ، وهم لايتقيدون بشريعة رجع إلي اليهودية ، وأخبر أنه كان مكرها علي الإسلام فقبل منه ذلك .. وإنما استفاد ما استفاد من مخالطة علماء الأندلس وتودده لهم ، والرياسة إلي الآن بمصر لليهود في كل من كان من ذريته " . (١)

وكانت لابن ميمون مطالعات واسعة في كتب المشائية الأرسطية والإسلامية وتبحر كبير في علوم الفلسفة والمنطق إلي أن أصبح مبرزاً في ذلك بين المسلمين واليهود علي السواء . ولما كانت له مثل تلك المكانة العالية في شتي العلوم الفلسفية قيل عنه إنه إذا كان موسي بن عمران قد أسس اليهودية الدينية ، فإن موسي بن ميمون قد أسس اليهودية الفلسفية.

واشتغل ابن ميمون بالطب حيث كانت له براعة خاصة فيه ، وبلغت شهرته فيه إلي الحد الذي جعل القاضي الفاضل البيساني وزير صلاح الدين يثق به ثقة خاصة ويشمله برعايته طيلة حياته . وجعله صلاح الدين وولده من بعد طبيباً خاصاً في البلاط .

ولقد كانت الصلة وثيقة بين ابن ميمون ومحصلة الفلسفة الرشدية خير ممثل للمشائية في العالم الإسلامي .

يقول رينان : " إن ابن ميمون أقام نفوذ ابن رشد بين بني دينه علي وجه غير مباشر ، وذلك بما نفخ في الدراسات اليهودية من دوافع جديدة،

---

(١) أبو حيان : البحر المحيط ٤٧٢/٧.

وذلك أن ابن ميمون وابن رشد استقيا من منبع واحد، وأن كلاً منهما قال بمأثورات المشائية العربية فانتهيا إلي فلسفة متماثلة تقريباً " . (١)

ولقد كتب ابن ميمون إلي تلميذه يوسف بن يهودا : " لقد تناولت في هذه الأزمنة جميع ما ألف ابن رشد عن كتب أرسطو ، خلا كتاب (الحس والمحسوس) ، وقد رأيت أنه وفق لإصابة وجه الحق ، بيد أنني لم أجد حتي الآن متسعاً من الوقت ما أدرس فيه مؤلفاته " .(٢)

وبالإضافة إلي براعته في الفلسفة وفي الطب كان ابن ميمون عالماً بشريعة اليهود وأسرارها ، وصنّف شرحاً للتلمود الذي هو شرح التوراة وتفسيرها .(٣)

ومات ابن ميمون في الثالث عشر من ديسمبر عام ١٢٠٤ م الموافق عام ٦٠٥ هـ ، واستقر جثمانه بطبرية في فلسطين .

وكتب ابن ميمون كل مؤلفاته بالعربية إلا واحداً ، وأثرّت فلسفته وآراؤه علي كثير من فلاسفة العصور الوسطي في أوربا أمثال ألبرت الأكبر ودونز سكوت .

أما أهم كتب ابن ميمون فهي كالتالي :

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٩ .
(٢) نقلاً عن المرجع السابق ، ص ١٨٨ .
(٣) جمال الدين القفطي : أخبار الحكماء ، ص ٢١٠ .

١ - دلالة الحائرين : وهو الكتاب الذي تستطيع به النفوس الحائرة بين العقل والوحي أن تصل إلي حالة من الطمأنينة الروحية . ولايمكن أن يوجد - بل يجب ألا يوجد - أي تناقض بين الوحي وأصول الإلهيات كما قررها أرسطوطاليس . وقد قام سالمون مونك بنشر الكتاب في باريس سنة ١٨٦٦م، وطبعه بالخط العبري واللغة العربية علي وضعها الأصلي . (١)

٢ - مقالة في صناعة المنطق .

٣ - فصول موسي (في الطب) وهي علي طريقة فصول أبقراط في الطب والتي كتب شرحاً لها .

٤ - رسالة في التقويم اليهودي .

٥ - شرح لكتاب المشنا (وهو أقدم كتاب عبر بعد التوراة بأسفارها المقدسة).

٦ - كتاب الفرائض اليهودية .

٧ - كتاب إحكام التبويب والترتيب (وهو كتاب يجمع السنة التلمودية بعد تشتتها وتفرقها) .

**مشائية يهودية ذات جذور يونانية وإسلامية :**

يمثل ابن ميمون بحق أحد أعلام الفلسفة اليهودية بصفة عامة ورائداً

---

(1) Le Guide des Egarés [ Traité de Théologie et de Philosophie] Par Moise Ben Maimoun. Paris, 1960 .

من رواد المشائية اليهودية بصفة خاصة . وبعيداً عن مدي صحة مسألة إسلامه يقف ابن ميمون فيلسوفاً مشائياً شامخاً في التراث الثقافي اليهودي. والحق أن رواية عدم إسلامه حقيقة أو عدم إسلامه أصلاً أوجه من رواية إسلامه . حيث يكاد ينفرد برواية إسلامه كل من ابن القفطي وابن أبي أصيبعة. (١)

ويعلق الأستاذ متوخ في دائرة المعارف الإسلامية علي روايتي كل من ابن القفطي وابن أبي أصيبعة وخاصة رواية الأخير التي أوردها في تحفظ كما يتضح من عبارته " وقيل .... " التي صدّر بها روايته ، بأن هاتين الرواتين لايؤخذ منهما أن لهما أساساً تاريخياً وثيقاً . وإنه إذا ماتركنا جانباً مافي هاتين الروايتين من معلومات أخري غير صحيحة عن حياة ابن ميمون، فإن الشريعة الإسلامية – مع أنها لاتؤاخذ بشدة من يرتد مكرهاً عن الإسلام خوف الموت – تعتبر الرجل الذي يعتنق الإسلام ولو بسبب الخوف مسلماً حقيقياً ، بمعني أن خروجه عن الإسلام بعد ذلك يؤدي إلي إهدار دمه . ولعل أقطع دليل علي عدم صحة إسلامه هو أنه أثناء الجدل العنيف الذي قام حول كتابه (دلالة الحائرين) والذي لم يترك فيه خصومه نقداً أو مثلبة إلا وصموه بها ، لم يرمه أحد من غلاتهم بأنه اعتنق الإسلام ، وكان لابد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة . إذ أن إسلامه لايمكن أن يكون سراً محجوباً عنهم . (٢)

---

(١) أنظر : ابن القفطي : أخبار الحكماء ، ص ٢٠٩ ، وكذلك : ابن أبي أصيبعة : عيون الأبناء ، ٢١٣/٢ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة (ابن ميمون) ، ٢٨٨/١ .

وهكذا فإن فلسفة ابن ميمون فلسفة يهودية خالصة بحكم انتمائها إلا أن فيها جذوراً إسلامية في طريقة تناولاتها فضلاً عن كونها أرسطية المنزع والاتجاه .

أما عن كونها مشائية أرسطية فذلك مايشهد به مؤلفات ابن ميمون العامة ورسائله الخاصة التي كان يبعث بها إلي أصدقائه والتي كان يضمنها خلاصات مواقفه الفلسفية . (١)

ولعل كل من يطالع فلسفة ابن ميمون يدرك لأول وهلة أنه فيلسوف مشائي أرسطي ، ويلمح من ثنايا أقواله وآرائه ثمة تأثر شديد بالفلسفة الأرسطية في خطوطها العامة . (٢)

وإذا كانت المشائية الأرسطية قد أخذت تتلمس سبيلها إلي الفكر اليهودي وبرزت من خلال بعض الفلاسفة اليهود مثل ابراهام بن داوود (ت ١١٨٠م) ، إلا أن تلك المشائية اليهودية قد بلغت قمة ازدهارها ونضجها العقلي في فلسفة موسي بن ميمون .

ولم تكن المشائية اليهودية تضرب بجذورها في فلسفة المعلم الأول أرسطو فحسب ، بل إن هناك مؤثرات فلسفية إسلامية مشائية التقت هي الأخري في تشكيل الصورة العامة والصياغة الكلية لهذه الفلسفة

---

(1) Lévy . Louis : Maimounide , P. 7 , Paris , 1911 ,

(2) Yallin , David : Maimounides , P. 126 , London, 1935.

وانظر أيضاً : د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه ٦٨/١ .

المشائية اليهودية . فليس من شك في أن هناك عناصر فارابية وسينوية في فلسفة ابن ميمون ، إلا أن الأثر الأعظم في هذا الصدد كان مستقي علي نحو مباشر وقوي من فلسفة أبي الوليد بن رشد .

وتتلخص المؤثرات الرشدية في فلسفة ابن ميمون من وجهة نظري من خلال اعتبارين :

**الأول** : كون ابن رشد شارحاً وناقلاً للفلسفة الأرسطية علي أحسن نحو وأكمل صورة ، حتي أن كثيراً مما عرفه ابن ميمون عن فلسفة أرسطو كان من خلال ابن رشد .

**الثاني** : كون ابن رشد صاحب اتجاه مشائي مستقل عن الاتجاهات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه . فلقد كان ابن ميمون مأخوذاً بشخص ابن رشد وصلابة مواقفه في مواجهة خصومه في الفكر فضلاً عن وضوح رؤيته الفلسفية وقوة منهجه البرهاني .

وهكذا فإنه ليس غريباً أن تأتي فلسفة ابن ميمون انعكاساً مباشراً وقوياً لفلسفة ابن رشد علي وجه الخصوص باعتباره تلميذاً مخلصاً لمدرسة أرسطو من جهة ومدرسة ابن رشد من جهة أخري ، وكان نتيجة لذلك أن قامت فلسفة مشائية جديدة بجذور يونانية وإسلامية مشتركة .[١]

---

(١) أنظر : رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٦ .

### دلالة الحائرين ... والصلة بين الفلسفة والدين :

يمثل كتاب دلالة الحائرين نموذجاً فريداً ورائعاً للفلسفة اليهودية التي بلغت بموسي بن ميمون في القرن الثاني عشر الميلادي قمة نضجها العقلي . ويأتي ذلك الكتاب متضمناً فلسفة واعية هدفها الأساسي محاولة الاقتراب بشدة من الدين اليهودي ، مفترضة بل ومعتقدة أن ليس ثمة اختلاف بحال من الأحوال بين دائرتي الدين والفلسفة .

ولا أكون مجاوزاً للحق إذا قلت إن كتاب (دلالة الحائرين) بما يحويه من فلسفة ميمونية لايقل بحال من الأحوال عن شغل الرتبة الأولي التي تشغلها الكتب الرشدية في هذا الصدد خاصة (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و (تهافت التهافت) .

وتأتي أهمية هذا الكتاب لدي ابن ميمون - وهو الممثل لفلسفته كلها - محاولة للتوفيق ليس فقط بين الفلسفة المشائية الأرسطية والدين اليهودي، بل إنها محاولة أوسع من ذلك حيث تطلع هذا الفيلسوف اليهودي الكبير إلي التوفيق بين الفلسفة الأرسطية من جهة والدين اليهودي والدين الإسلامي وبالحركة العقلية الناشئة في إطاره من علم كلام وأصول فقه ومن مشائية إسلامية بلغت قمتها عند ابن رشد .

فلقد تمثل ابن ميمون بفهم كامل كل الاتجاهات الفكرية التي سادت عصره واستطاع شأنه شأن أي فيلسوف كبير أن يستخرج منه ومن نفسه

ملامح فلسفية مشائية ميمونية تنسب إليه وتستقي منه .[١]

وإذا كان ابن ميمون يصنف الاتجاهات العقلية في عصره خاصة في الأندلس حيث نشأ ، فإنه لاينسى أن يخص بالفضل دائماً الفلسفة الأرسطية بالفضل الأكبر في أكثر من موضع .

يقول ابن ميمون في كتابه (دلالة الحائرين) : إن الذي نجد عن الكلام في معاني التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الربانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة والأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة ، ويميلون لآرائهم ولايسلكون مسلك المتكلمين .[٢]

وإذا كنا قد عرضنا من قبل لمنزلة أرسطو كشخص وكفلسفة لدي ابن رشد ، فلا تقل المكانة الأرسطية عن ذلك عند ابن ميمون . فلقد أجل ابن ميمون أرسطو وفلسفته واعتبرها في جل ماتذهب إليه (الحق الذي يحتذي) .وإذا كان ابن ميمون لايوافق أرسطو في كل ماقال به حتي أنه أحياناً كان خصماً لبعض مواقفه وأدلته ، إلا أن الفلسفة الميمونية بصفة عامة –

(١) أنظر :

- Yellin : Mainonides , P. 118 .

وكذلك :

- Lévy : Maimonide , P. 26 .
- Vaida ; Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age , P. 22.
- Munk : Mèlangs de Philosophie Jjıve et Arabe , P. 11 .
- Jacobes : Sources of Spanish Jewish History , P. 214 .

(2) Le Guide des Egarés : 1/71 .

وباستثناء بعض النقاط الجزئية - تبدو لكل من يطلع عليها لأول وهلة فلسفة أرسطية مشائية محافظة . (١)

ولايخلو فصل من فصول كتاب (الدلالة) ولا جزء من أجزائه من الإشارة إلي مواقف أرسطية والإشادة بها .

يقول ابن ميمون : " إن أرسطوطاليس رئيس الفلاسفة ، وان كل ماقاله أرسطوطاليس في جميع الوجود الذي من لدن فلك القمر إلي مركز الأرض هو صحيح بلا ريب . ولايعدل عنه إلا من لم يفهمه ، أو من تقدمت له آراء يريد الدفاع عنها ، أو تقوده تلك الآراء إلي إنكار أمر مشاهد " . (٢)

ويقول : " إن مدونات أرسطو كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة، وهي لاتفهم إلا بمعونة مؤلفات بعض الشراح مثل ثامسطيوس أو عن طريق شروح ابن رشد " . (٣)

ويقول كذلك : " إن مؤلفات أرسطو تغني عن كل ما دوّن قبلها ، وإن علمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية " . (٤)

ولعل كثرة تراجم كتب أرسطو في العربية ، وانتشار الشروح والحواشي والملخصات لهذه الكتب لدي الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد هي

---

(1) Leaman : An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, P.63.

(2) Le Guide ... 2/22 .

(3) Ibid : 1/383 .

(4) Ibid : 2/60 .

التي أدت إلي أن تكون مبادئ أرسطو في الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة . وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود علي مبادئ أرسطو إقبالاً يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق . (١)

وكما سبقت الإشارة فإن كتاب (دلالة الحائرين) لابن ميمون يمثل أهمية كبري ، وتتمثل أهميته من وجهة نظرنا في الاعتبارات التالية :

١ - إن هذا الكتاب جهد فلسفي خالص يحاول صاحبه أن يجعل من الفلسفة مدخلاً عقلياً لاغني عنه لفهم العقيدة أية عقيدة .

٢ - إن هذا الكتاب مزيج منسجم من فلسفة أرسطو والفلاسفة المشائين المسلمين مضافاً إليها الموقف الفلسفي الميموني . فلقد أدمج ابن ميمون في هذا الكتاب مبادئ أرسطو ونظريات الفلاسفة المسلمين ثم صبغها - بعد عدة إضافات - بصبغته الخاصة .

٣ - إن هذا الكتاب يكتسب أهميته وقيمته في ضوء ماقبله ومابعده سواء في فلسفة ابن ميمون أو في الفلسفة اليهودية أو في فلسفة العصور الوسطي بصفة عامة .

فمن زاوية فلسفته الخاصة نلاحظ أن الكتابات الميمونية التي سبقته وهي تلك البحوث التي ضمنّها ابن ميمون كتابيه (السراج) و (تثنية التوراة) لاتتجاوز حدود الدين الخالص مضافاً إليها بعض الحكم والآداب الإسرائيلية ، أما كتاب الدلالة فكما سبقت الإشارة جهد فلسفي عظيم .

---

(١) أنظر : إسرائيل ولفنسون : ابن ميمون - حياته ومصنفاته ، ص ٥٩ .

وأما من زاوية الفكر اليهودي فما كان قبله لم يرق إلي مستواه الفلسفي المتميز ، وماكان بعده من تراث فكري خاصة في القرن الثالث عشر الميلادي فكان عالة عليه .

وأما من زاوية فكر العصور الوسطي فقد كان هذا العمل الفلسفي بمثابة النافذة التي أطلت من خلالها الفلسفة المسيحية علي التراث الفلسفي اليوناني من جهة والتراث الفلسفي الإسلامي من جهة أخري .

ونلاحظ أن ابن ميمون - شأنه في ذلك شأن ابن رشد - يستهل موقفه الفلسفي المشائي المتمثل في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ، بضرورة تنحية عقول الجمهور عن مثل هذه المحاولات الفلسفية (الشائكة) . فلم يقصد ابن ميمون بكتابه (دلالة الحائرين) ولا بفلسفته الجمهور أو المبتدئين بالنظر ، وإنما كان توجهه بهذا الكتاب الفلسفي الضخم إلي " الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة " . (١)

وهو يقصد بتلك الجماعة الفلاسفة أو من في مكانتهم من السمو العقلي والعمق البرهاني ، حيث إن هؤلاء هم الذين ينبغي أن يؤثروا علي غيرهم لإدراكهم بحقيقة المراد ، ويبعدهم من جهة ثانية عن الخلط والتشويش ووضع الأمور في غير نصابها .

إن ابن ميمون ما ألف هذا الكتاب ولا صاغ فلسفته " إلا لمن تفلسف وعرف ماقد بان من أمر النفس وجميع قواها " وهو لم يقصد به " تفهيم جميته للجمهور ولاتعليم من لم ينظر إلا في علم الشريعة ، بل وضع لمن هو

---

(1) Le Guide .... 1/34 .

كامل في دينه وخلقه ونظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها ، وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله محله " . [١]

ولعل أهم ملامح الفلسفة المشائية تتمثل عند ابن ميمون – كما تتمثل لدي غيره – في حرصه وسعيه الحثيث إلي إلقاء الضوء علي مدي الصلة القوية بين الفلسفة والدين . وكما سبق وأن أشرت إبان تناولي للملامح المشائية في فلسفة ابن رشد ، إن الفيلسوف هنا سواء كان ابن رشد أو ابن ميمون لديه انتماء للدين وولاء للفلسفة المشائية الأرسطية . ولما كان الولاء العقلي أقوي من الانتماء العاطفي أو الوجداني عند ابن ميمون ، دفعه ذلك دفعاً إلي مايجعل من موقفه الفلسفي العام مجرد إقامة الجسور بين الفلسفة والدين ، وإزالة مامن شأنه أن يحدث فجوة بينهما .

ولاشك في أن ابن ميمون فيلسوف يهودي متعصب لعقيدته وإن تعرض لخصومات شديدة من بعض أحبار اليهود ، كما أنه فيلسوف أرسطي مشائي عنيف في مشائيته قوي في ولائه للفلسفة .

ولما كانت الفلسفة الأرسطية قد نالت حظوة عظيمة لدي اليهود منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي علي وجه الخصوص ، ونبذت سائر الاتجاهات الأخري [٢] فإن فلسفة ابن ميمون في (التوثيق) بين الفلسفة والدين إنما جاءت ترجمة لموقف شخصي لدي ابن ميمون ، كما كانت ترجمة

---

(1) Ibid : 1/15 .

(١) أنظر : رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٧ .

لنزعة يهودية جارفة في تلك الأثناء للربط بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة اليهودية .

ويؤكد ابن ميمون أن الحق لايتجزأ ولايمكن أن يتفاوت ، ومن هنا فإن الفلسفة والدين كدعامتين من دعامات الحق لايمكن أن ينشأ عنهما أية تناقضات أو اختلافات إلا في أذهان العامة أو من كان حظه من العقل أو العلم قليلاً .

ويدرك المطالع لفلسفة ابن ميمون أنه في محاولة (الوصل) بين الفلسفة والدين أو بالأحري (التوثيق) بينهما باعتبار أنه ليس بينهما أي اختلاف من وجهة نظره ، أقول إن المطالع لهذه الفلسفة الميمونية يدرك أن محاولة ابن ميمون قد جاءت أكثر وضوحاً من ابن رشد في هذا الصدد ، ويرجع ذلك من وجهة نظري إلي الأسباب الآتية :

أ - إن ابن ميمون بالرغم من خصوماته مع بعض أحبار اليهود كان أقل تعرضاً للضغوط من ابن رشد وكان أكثر مقدرة علي المجاهرة والإفصاح عن مكنونات فلسفته . فلقد وقع ابن رشد بين ضغط الجمهور من ناحية وضغط الفقهاء الذين ظلوا علي هجومهم عليه حتي واقعة تشريده ووفاته .

ب - إن ابن ميمون استفاد من التجربة الرشدية في ذلك وألم بكل مافي محاولة ابن رشد من جوانب ، واستوعب بعمق خلاصة الموقف الرشدي خاصة في (تهافت التهافت) .

جـ - إن محاولة ابن ميمون جاءت في شكل مبادأة أو بتعبير آخر كانت بمثابة (الفعل) ولم تكن رد فعل ، كما كانت محاولة ابن رشد التي جاءت من خلال دفاعه عن الفلسفة والفلاسفة ضد الهجمات التي تعرضت لها من قبل الغزالي في (تهافت الفلاسفة) .

إن محاولة ابن ميمون جاءت من وجهة نظر ولفنسون توفيقاً " بين موسي كليم الله وأرسطوطاليس زعيم الفلاسفة ، حتي ينظر العالم إلي الدين من زاوية المنطق والعقل ، وحتي لايطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده بل في ميدان الفلسفة أيضاً " . (١)

وإذا كان الموقف الميموني العام يفترض أن ثمة تساوقاً واتفاقاً بين الفلسفة والدين ، فإن النزعة المشائية القوية لديه تدل - وإن لم يصرح بذلك - أن الفلسفة عنده في المقام الأول ، من حيث قدرة العقل علي اقتحام كل المسائل ونفور الدين من ذلك . ومن هنا فليس غريباً من أن يشبه ابن ميمون الحق والحقيقة بقصر كبير لايصل مذهب التلمود إلا إلي مدخله فقط ، بينما يستطيع الفيلسوف أن يتجول فيه بحرية .

كما يكثر ابن ميمون في أكثر من موضع في كتابه (دلالة الحائرين) ويكرر مثل هذه العبارة : "استخدم عقلك .. أو تعقّل " . (٢)

---

(١) ولفنسون : ابن ميمون - حياته ومصنفاته ، ص ٦٦ .

(٢) أنظر مثلاً :

- Le Guide .... 2/47 .

ولقد استند ابن ميمون إلي أدلة أرسطو - كما سنوضح - مفضلاً إياها علي طريقة المتكلمين المسلمين في إثبات وجود الله . (١)

ويستلهم ابن ميمون الروح الأرسطية المشائية في محاولة الربط بين الفلسفة والدين .

ولذلك نره يقول بصدد مناقشة بعض القضايا الفلسفية : " إن هذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكره أنبياؤنا وحملة شريعتنا ، لأن ملتنا ملة عالمة كاملة ، ولكن لما أتلف أشرار الملل الجاهلية محاسننا وأبادوا حكمنا وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء ، ثم خالطناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم ، لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا " . (٢)

وفي إطار هذا التوفيق أو التأكيد علي الصلة بين الفلسفة والدين يبرر ابن ميمون استخدام التأويل العقلي بصدد بعض مسائل الدين إذا ماتعارضت ومقتضيات الحكمة والفلسفة " حيث إن للمعني الظاهر قيمته عند طائفة من الناس ، كما أن للمعني الخفي قيمته عند طائفة أخري " . (٣)

---

(1) Yellin : Maimonides , P. 126 .
(2) Le Guide .... 2/11 .
(3) Ibid : 1/19 .

بين الوجود الإلهي وسائر الموجودات :

يمكن القول بأن قضية التوفيق أو التوثيق بين الفلسفة والدين عند ابن ميمون تعد - بالإضافة إلي كونها أقوي ملامح الفلسفة المشائية في مذهبه - مدخلاً حقيقياً لفهم جوانب الفلسفة الميمونية بصدد الوجود الإلهي وسائر الموجودات علي السواء .

ولما كانت هذه القضية لاتمثل إشكالاً فلسفياً بحال من الأحوال لدي ابن ميمون كشأنها عند الفلاسفة المسلمين ، نراه يتعمق في طرح جوانب فلسفته المغلفة بإطار أرسطي مشائي واضح في حرية تامة ودون تعويل أو اكترات بأية نتائج مترتبة علي ذلك .

ويذكر ابن ميمون أن الوجود الإلهي ضرورة عقلية لاستقرار واستمرار بقية الموجودات في هذا الكون . ومن هنا فإننا نراه يلجأ أحياناً إلي أدلة أرسطو في الحركة والمتحرك وصولاً إلي المحرك الأول الذي هو الله ، وذلك بعد أن طرح طرق المتكلمين المسلمين وأدلتهم علي وجود الله . ويمزج ابن ميمون بين أدلة أرسطو وأدلة الفلاسفة المسلمين علي وجود الله كما يستند إلي مقدماتهم العقلية في الحديث عن الله وصفاته . فيذكر ابن ميمون أنه لايمكن أن يكون هناك سوي موجود واحد ضروري ، أما تعدد الموجودات - حتي غير المادية - فغير ممكن إلا إذا كان أحدهما علة للآخر . ونتيجة لذلك فإن كل شئ يستمد مصدره من الله ، بما فيها المحركات غير المادية للأفلاك السماوية . ولايمكن للعالم أن يوجد مالم يكن هناك موجود تستبعد ذاته اللاوجود . ويذهب ابن ميمون - متفقاً في ذلك مع ابن سينا - إلي أن

الوجود الذي هو لكل الموجودات الأخري لايضاف إلي الذات الإلهية إلا بصفته تعييناً عرضياً في الله ، هو هو في الذات . (١)

ويذكر ابن ميمون أن هذه العلة العليا لكل ماهو موجود تتميز بالبساطة المطلقة ، ومن هنا وجب أن ننفي عنه أي معني من معاني التركيب أو الكثرة .

ويؤكد ابن ميمون ضرورة عدم وصف الله أو واجب الوجود بذاته بصفات إيجابية ، حيث إن وصف الله بذلك يجعله - من وجهة نظر ابن ميمون - عرضة لتحمل أي معني من معاني التجسيم .

يقول ابن ميمون : " وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم علي أن ثم موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له هو الله ؛ الذي لايلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه انفعال .. ولذلك كان نفي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات مما ينبغي التصريح به ... لأنه لاتوحيد إلا برفع الجسمانية " . (٢)

وهكذا فإن ابن ميمون يذهب إلي أن إثبات كمال الذات الإلهية إنما يكون بعدم وصفها بأية صفات ، وإذا كان ثمة ضرورة عقلية أو حاجة لوصفها فينبغي أن توصف بالسوالب . فإن وصف الذات الإلهية بأية صفات إيجابية يكون بمثابة التأكيد أو الحمل المنطقي ، وذلك يفترض وجود موضوع ومحمول بما يترتب علي هذا من كثرة تعيينات والله برئ من كل هذا .

---

(1) Le Guide .... 1/35 .

(2) Ibid : 1/35 .

وذات الله لايمكن تعريفها علي هذا النحو ، فإن التعريف يعني إرجاع المفهوم المعرف إلي مايشترط له ، ولا (يوصف) بتعديد خواصه ، فذلك لايمكن أن يقع إلا عندما يتعلق الأمر بذات مركبة ، وذات الله غير ذلك . —

ولم تكن علاقاته مع الأشياء هي أيضاً التي من شأنها تعيين الله . ويمكن التسليم بهذه العلاقات دون أن يؤثر ذلك في تصور الوحدة الإلهية . ولكن الله مختلف تماماً عن كل شئ آخر ، مما ينفي كل علاقة بينه وبين الأشياء الأخري خارج ذاته .

إن التأكيدات الوحيدة الموجبة التي يمكن ذكرها في حق الله – من وجهة نظر ابن ميمون – هي تلك التي تشير إلي الفاعليات التي تصدر عنه، فالله لايمكن تعريفه إلا بكونه العلة الأسمي للوجود .

ونلاحظ هنا أن ابن ميمون في مجال (تنزيه) الله ووصف الوجود الإلهي (بالسوالب) يلجأ إلي الاستعانة بقول لسليمان عليه السلام إذ يقول : " إن الله في السماء وأنت علي الأرض ، لذلك وجب أن يكون كلامك عنه قليلاً .... " . (١)

وباستبعاد كل معرفة موجبة بالله ، ينبغي تفسير الأقوال التي يتضمنها الكتاب المقدس عن الله ، خاصة وأن فيها عبارات جسمية كثيرة ، ولقد لجأ ابن ميمون بصدد ذلك إلي التأويل العقلي كما سبقت الإشارة حيث تخلص من هذه الإشكالية ففسرها من جهة كأنها سلبية مدركة في صورة إثبات ، ومن جهة أخري كأنها تخص أفعال الله لا الكائن .

---

(1) Ibid : 1/59 .

ولكن إذا كانت الأحكام التي يمكن إطلاقها على الذات الإلهية هي في حقيقتها سلبية ، فما جدوى معرفة المضمون الذي تحتويه أحكام من هذا النوع؟

يقرر ابن ميمون أننا عندما نعلن ماليس في الله فإنما نميزه بدقة كبيرة عن كل مايوجد خارجاً عنه ، وننفي كل نقص متصور عن وجوده . فعندما نؤكد أنه لا جسماني فإننا نضعه بعيداً عن الكون الجسماني ، وحين نقرر أنه غير معلل فإننا نعزله عن مجموع الوجود ، والقول بأنه موجود لايعني إلا أننا نستبعد عنه عدم الوجود ، وعندما نسميه (الواحد) فإننا نضعه خارج معني الكثرة . ولما كان إدراك ذاته أمراً مستحيلاً ، فإن ظاهرة وجوده فقط هي التي يمكن للعقل التوصل إليها والحديث عنها .

وبعد أن تناول ابن ميمون (الوجود الإلهي) يتعرض لسائر الموجودات الأخري ، وفي هذا الصدد تبرز نظريته في العقل تلك النظرية التي لاتكاد تختلف عن نظرية ابن رشد . فهناك فوق العقل الهيولاني التابع للحواس العقل المستفاد المكون من فيض العقل العام الدائم ، أي الله نفسه ، ولاتقبل الموجودات المنفصلة عن الجسمية الكثرة ، ولذا فلا يوجد غير نفس واحـــدة.(١)

ويتحدث ابن ميمون عن الملائكة التي سمّاها أرسطو عقولاً مفارقة وهي الواسطة - من وجهة نظره - بين الله والموجودات وبها تتحرك الأفلاك. فإن "تلك الآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها

---

(1) Le Guide ....... 1/225.

استخرج وجود عقول مفارقة هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وماورد في قصص أحبار اليهود " . (١)

وفي وضوح مشائي تام يقول ابن ميمون : " ونحن نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل في الفلك الشوق له ، والموجودات من دون الله تنقسم إلي ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثاني الأجرام الفلكية التي هي موضوعات تصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع ولايتغير ذلك الموضوع في ذاته . وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التي تعمها مادة واحدة . وأن التدبير يفيض من الله علي العقول وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها علي أجسام الأفلاك ، ويفيض من الأفلاك قوي وخيرات علي هذا الجسم الكائن الفاسد ... فالفيض الواصل من الله لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً في العقل الفعال ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات ، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد ماحتي انتهت الأفلاك عند فلك القمر وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أي المادة الأولي وما تركب منها . وكل فلك تصل منه قوي إلي الأسطقسات حتي ينقضي فيضها عند نهاية الكون والفساد " . (٢)

وهنا في هذا السياق تبرز المشكلة الفلسفية الكبري التي عرضت لها الفلسفة المشائية وهي مشكلة العالم بين القدم والحدوث . ولقد أفاض موسي بن ميمون في تناول هذه المشكلة حيث عرض لها في حوالي عشرين فصلاً من

---

(1) Ibid : 2/3 .
(2) : 2/11 .

فصول الجزء الثاني من كتابه (دلالة الحائرين) وبالتحديد الفصول منُ الثاني عشر إلي الواحد والثلاثين .

وتكمن هذه المشكلة في معرفة ما إذا كان العالم قديماً أو أن له بداية زمانية ؟ وما إذا كان قد وجد بالضرورة أو بواسطة فعل إرادي ؟

وإذا كانت عناصر الفلسفة الميمونية بسياقها المشائي العام واضحة وحاسمة إلا أنه في هذه المسألة أو بالأحري المشكلة يتذبذب موقف ابن ميمون . ونجده ربما لأول مرة متردداً بين الولاء للفلسفة الأرسطية المشائية والانتماء الديني إلي يهوديته التي يعترف بأن بينها وبين الفلسفة - بصدد هذه المشكلة - بوناً شاسعاً ، وهكذا ينعكس تردده وقلقه علي طريقة تناوله لهذه المشكلة .

فهو في إطار هجومه علي المتكلمين المسلمين نراه تارة يهاجم إطلاقهم لفظ (الفاعل) علي الله ويستبدل به لفظ (العلة) ويسلك - علي طريقة أرسطو - البحث في العلل الأربع وصولاً إلي العلة الغائية . بينما نراه تارة أخري يسلك بعض أدلة المتكلمين في هذا الصدد .

ونلاحظ من ناحية أخري ثمة تأرجح واضطراب داخلي في النسق الفلسفي الميموني نفسه بين القول والتصريح بحدوث العالم والإشارة والتلميح - أحياناً - بقدمه .

فها هو ذا في المقدمات الخمس والعشرين من الجزء الثاني من (دلالة الحائرين) يقول :

" المقدمات المحتاج إليها في إثبات في وجود الإله تعالي وفي البرهان علي كونه لا جسم ، ولا قوة في جسم ، وأنه جل اسمه واحد : خمس وعشرون مقدمة كلها مبرهنة لاشك في شئ منها ، قد أتي أرسطو ومن بعده من المشائين علي برهان كل واحدة منها ، ومقدمة واحدة نسلمها لهم تسليماً، لأن بذلك تتبرهن مطالبنا - كما سأبين - وتلك المقدمة هي قدم العالم " .(١)

ويذكر شارح (المقدمات) أبو عبد الله التبريزي أن المقدمة السادسة والعشرين - وهي أزلية العالم - فقد سلمها لهم ابن ميمون علي سبيل الوضع (والتنازل) لا علي سبيل اعتقاد حقيقتها . إن القول بقدم العالم قول باطل وإنه لا برهان لأرسطو عليه ، ومن ظن من أتباعه وشارحي كتبه - كابن رشد - أن الوجوه التي ذكرها هي براهين فهو مخطئ إما جهلاً بشرائط البرهان أو تركاً لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهماً) أن كل مايقوله ويعتقده فهو برهاني وليس كذلك . فإن أرسطو هو الذي علمنا في المنطق شرائط البرهان ، ونحن نري تلك الشرائط مفقودة في الوجوه التي ذكرها في إثبات قدم العالم " . (٢)

ويقول ابن ميمون : " إنه لاشك أن هناك أشياء تعمنا نحن اليهود والنصاري والمسلمين ، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها " . (٣)

---

(١) المقدمات الخمس والعشرون ، ص ٢٦ .

(٢) ن . م . ص ٣٠ .

(3) Le Guide ...... 1/71.

وهو يذكر في موضع آخر " أن كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه علم أن هذه المسألة أعني قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها ببرهان قطعي.. ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيما نجد من تآليفهم وأخبارهم . فإذا كان الأمر في هذه المسألة هكذا ، فكيف نتخذها مقدمة نبني عليها وجود الله ، فيكون إذن وجود الإله مشكوكاً فيه ، إن كان العالم محدثاً فثم إله ، وإن كان هو قديماً فلا إله ... أما أن ندعي البرهان علي حدوث العالم ونضرب علي ذلك بالسيف ، وندعي أننا علمنا الله بالبرهان، فهذا كله بعد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندي والذي لاريب فيه هو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفي الجسمانية بطرق الفلاسفة " . (١)

فكأنه هنا إذن يعلق المشكلة برمتها ويري ضرورة الاهتمام بذكر وجود الله وأنه واحد وأنه غير مجسم دون التفات إلي البت بالحكم في العالم : هل هو قديم أو محدث ؟ .

ويستطرد ابن ميمون قائلاً : " أما أنا فأقول إن العالم لايخلو أن يكون قديماً أو محدثاً . فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لايحدث نفسه بل يحدثه غيره ، فمحدث العالم هو الله . وإن كان قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة في جسم وهو واحد ودائم سرمدي لا علة له ولايمكن تغيره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود الإله ووحدانيته وكونه غير جسم إنما ينبغي أن تؤخذ علي وضع القدم ، فيحصل البرهان كاملاً علي

---

(1) Ibid : 1/71 .

أن العالم قديم أو محدث . ولذلك تجدني دائماً فيما ألفته في كتب الفقه إذا اتفق لي ذكر قواعد أن آخذ في إثبات وجود الله ، فإني أثبته بأقاويل تنحو إلي القدم ، لا لأني معتقد القدم ، ولكني أريد أن أثبت وجود الله في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه " . (١)

ومع هذا فإن الحجج التي أقامها ابن ميمون خلال مناقشاته لتأييد القضية المخالفة هي إذن ضد فرض النشأة الزمنية للعالم ، وهي تقوم لا علي نظرية الفيض التي ليس لها أي إقناع عند ابن ميمون ولكن علي الثنائية الأرسطية المحضة . والحركة لايمكن أن تكون لها بداية مطلقة لأن ميلاد الحركة من حيث كونه انتقالاً من القوة إلي الفعل هو أيضاً حركة ، مما يؤدي إلي العودة إلي اللانهائي ، وبحيث يقال أيضاً إن كل تغير يفترض مادة ، فإذا كانت المادة غير قديمة فإن ميلادها يتضمن بالضرورة وجود مادة أخري.

ويتساءل ابن ميمون أحياناً موافقاً الفلاسفة المسلمين : إنه إذا كان العالم مخلوقاً فلماذا تعمل الإرادة الإلهية في لحظةما ولا تعمل في أخري ؟

وهكذا يتأدي ابن ميمون إلي أن البرهنة المنطقية الخالصة لاتستطيع إقامة الحجج الكاملة علي خلق العالم ، بالرغم من أن الحجج المؤيدة لهذا الفرض تتغلب بقوة علي البراهين التي تقدمها القضية المعارضة وهي القول بقدم العالم . وتبقي في النهاية لديه العاطفة أو الانتماء للدين الذي يرجح الميل إلي القول بحدوث العالم ، ولكن يبقي للقضية الفلسفية (قدم العالم) - رغم كونها مسلمة جدلاً ولا برهان عليها - وجاهة وقيمة .

---

(1) Ibid : 1/71 .

يقول رينان إن ابن ميمون وإن لم يصرح بالقول بقدم العالم إلا أنه مع ذلك لايعتبر القول بقدم العالم يمثل إلحاداً بالغ الخطورة . (١)

وأما بالنسبة للنفس الإنسانية فإن ابن ميمون ينحو فيها نحواً مشائياً ويحذو فيها حذو أرسطو والمشائين المسلمين حتي لتكاد تطالع فلسفتهم وأنت تطالع (دلالة الحائرين) في مواضع متفرقة . وتنعكس النزعة الطبية لدي ابن ميمون علي فلسفته حول النفس كما هو عند المشائين المسلمين حيث يقرر أنه " من المعلوم قول الفلاسفة أن للنفس صحة ومرضاً كما للجسم صحة ومرضاً . وتلك أمراض النفس وصحتها التي يشيرون إليها هي في الآراء والأخلاق، وهذه خصيصة بالإنسان " . (٢)

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٩ .

(٢) أنظر ؛ رد ابن ميمون علي جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي ، ص ٧٨ .

# الفصل الرابع

## رؤية مقارنة

## بين ابن رشد ... وابن ميمون

## بين الأصالة والانتماء للمشّائية :

ثمة تساؤل يطرح نفسه بإلحاح ونحن في نهاية هذه الدراسة ، وهو مامدي الأصالة الفلسفية لدي كل من ابن رشد وابن ميمون في ظل الانتماء الشديد إلي المشائية الأرسطية ؟ وهل يمكن القول بانتفاء أية أصالة لدي الفيلسوفين أو لدي أحدهما لمجرد متابعتهما المخلصة لفلسفة المعلم الأول أرسطو ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات نقف بداية عند تحديد مفهوم الأصالة هنا، حيث نعني بالأصالة هنا استبقاء المقومات الذاتية لفيلسوف ينتمي إلي تراث عقدي وفلسفي إسلامي وهو ابن رشد ، وفيلسوف ينتمي إلي تراث عقدي وفلسفي يهودي وهو ابن ميمون . كما نعني بالأصالة هنا نتاجاً إبداعياً - أيا كان قدره - في ضوء تلك الأصول الفلسفية والدينية عند كليهما .

فمن خلال هذا التحديد المقصود لمفهوم الأصالة نقول إن هناك أصالة واضحة في فلسفة كل من ابن رشد وابن ميمون ، لم تمح لمجرد انتمائهما الشديد للفلسفة المشائية الأرسطية .

أما بالنسبة لأبي الوليد بن رشد فهو ذلك الفيلسوف المسلم صاحب الاتجاه الفلسفي العقلي الواضح الذي ينتمي إليه بوصفه مبدعه ومؤسسه ألا وهو الرشدية . (١)

---

(1) Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 255 .

إن انتماء ابن رشد إلي السياق الفلسفي الأرسطي لم يحل دون قيام فلسفة رشدية ذات ملامح محددة وروح مبدعة .

يقول رينان إن ابن رشد كان نموذجاً فريداً من العقليات العربية " يعرف الطب ، أي جالينوس ، والفلسفة ، أي أرسطو ، وعلم الفلك ، أي المجسطي. وإنما يضيف إلي ذلك درجة النقد النادر في الإسلام ، ويوجد بين ملاحظاته مايفوق أفق عصره بمراحل " . (١)

إن الملامح المشائية وإن كانت طاغية علي فلسفة ابن رشد إلا أنها اكتسبت مداً جديداً من خلال التفسيرات الرشدية التي أضافت لمسات فلسفية خاصة جعلت الغرب اليهودي والمسيحي يقبل علي المشائية الرشدية وكأنها نتاج جديد لا صلة له بالمؤسس أرسطو .

وإذا كان بعض الباحثين والمستشرقين يذهبون إلي اعتبار دائرة الإبداع الرشدي منحصرة في نطاق (الشرح) وفي طريقة عرض الفلسفة الأرسطية علي نحو أفضل مما كان لدي الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، أقول إذا كانت وجهة فريق من الباحثين هي ذلك ، إلا أن ذلك لايمكن أن يعني أن الإبداع يعوز مذهب ابن رشد فيما يري رينان . فإذا كان " ابن رشد لم يطمح إلي مجد آخر غير مجد الشارح ، فإنه لاينبغي أن نخدع بهذا التواضع الظاهر. فالنفس البشرية تعرف دائماً أن تطالب باستقلالها ، فإذا ما قيدتها بنص علي العدول عن حقوقها التي يتعذر التنزل عنها ، أي عن إعمال الفكر فردياً.

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٦٢ .

وقد عرف العرب كما عرف الكلاسيكيون أن يبدعوا فلسفة زاخرة بعناصر خاصة كثيرة الاختلاف . لا ريب عن الفلسفة التي كانت تعلم في الليسيه ، بيد أن هذا الإبداع غير معترف به ، وذلك أن العلم الفلسفي قد تم في نظر ابن رشد ولم يبق غير تسهيل تحصيله " . (١)

وإذا كان مفهوم الأصالة علي النحو الذي حددناه ينطبق علي ابن رشد وفلسفته ، فإنه ينطبق بنفس الطريقة علي ابن ميمون وفلسفته . فموسي بن ميمون فيلسوف يهودي مخلص إلي درجة كبيرة لتعاليم العقيدة اليهودية ومحافظ علي إطارها العام . وفي ضوء تلك المشائية التي انتمي إليها ابن ميمون بقوة استطاع - شأنه شأن ابن رشد - أن يؤسس ملامح فلسفة ميمونية ترقي لأن تكون أهم مذهب فلسفي يهودي في القرن الثاني عشر الميلادي . (٢)

فلقد كان الفلاسفة اليهود بعد ابن ميمون عالة علي فلسفته التي وإن اصطبغت بصبغة مشائية واضحة ، إلا أنها لم تفقد خصائصها كفلسفة مستقلة حين يشار إليها يشار إليه في ذات الوقت .

ويذهب الشيخ مصطفي عبد الرازق في تقديمه لكتاب ولفنسون (٣) إلي أن ابن ميمون فيلسوف عظيم من فلاسفة العرب ، علي رأي من يسمي

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(2) Leaman : An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, P.60.

وأنظر أيضاً ، Jacobs : Sources of Spanish Jewish History , P. 214

(٣) مقدمة كتاب موسي بن ميمون .

الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلي العرب بمعني اصطلاحي يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية ، المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية .

**التوفيق بين الدين والفلسفة عند كليهما ... تقويم ونقد :**

عرضنا في الفصلين السابقين لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند كل من ابن رشد وابن ميمون ، ونحاول في هذا الفصل الوقوف علي أهم الملحوظات فيما يتعلق بكيفية تناول كليهما ومدي نجاحهما في ذلك الموقف التوفيقي .

إن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة تشكل مطلباً ملحاً وضرورياً بصدد الفلسفات الدينية ، حيث يقف الفيلسوف هنا في مفترق طرق ، فلا هو يرضي بأن يتهم بالإلحاد أو المروق من أهل ملته ، كما أنه لايستطيع أن ينسلخ عن انتمائه الفلسفي ، وهكذا ينشأ التعارض الذي من المفروض ومن الطبيعي أن ينشأ نتيجة التعارض والاختلاف بين الطبيعتين الدينية والفلسفية.

أما بالنسبة للتناول الرشدي للقضية فقد أبرزها علي أكثر من نحو ، وجعلها قاسماً مشتركاً في معظم كتاباته . فقد سبقت الإشارة إلي أن هناك تلميحات رشدية متناثرة في جل مؤلفاته وشروحه ، فضلاً عن ذلك التناول الواضح والصريح الذي جاء في كتبه (فصل المقال) و (مناهج الأدلة) و (تهافت التهافت) .

ولقد وفق ابن رشد حين أوضح أن الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة متكاملان وليسا متعارضين من حيث أن المنهج البرهاني المنطقي الذي يقوم عليه التفلسف العقلي ، لا يعارضه الدين بل يؤيده ويحث عليه . [١] فمن هذه الزاوية لا إشكال بحال من الأحوال ، أي في حالة تحديد المنطلقات .

ومن الواضح حقاً أن الدين الصحيح لايخالف العقل الصحيح ، ولكن ينبغي أن يؤخذ في الاعتبارات أن طرق التناولات العقلية ليست واحدة ، كما أنها ليست كلها صحيحة ، ومن هنا ينشأ التعارض أو الخلاف الذي أشرنا إليه آنفاً . فمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ضرورة) أملتها طبيعة كونه فيلسوفاً مسلماً وكونه فيلسوفاً مشائياً . والفجوة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطة جد عميقة وشاسعة . ومن هنا نتأدي إلي وعورة الخوض في هذه القضية الشائكة والخطيرة عند ابن رشد إذ كيف يمكن التوفيق بين المشرق والمغرب .

ومن هنا نتبين أن المحاولة التوفيقية لدي ابن رشد علي ضخامة حجمها ووعورة مسلكها لم يكتب لها النجاح الذي كان يريده ابن رشد نفسه ، حتي وإن كان أقنع نفسه بذلك .

إن المشكلة في تصوري أكبر من طاقة ابن رشد أو غيره ، لأن الفلسفة الأرسطية بكل معطياتها لايمكن أن تناسب العقيدة الإسلامية المنزهة :

- كيف يلتقي القول بقدم المادة والعالم ، مع كون العالم مخلوقاً أحدثه الله بسابق علمه ومطلق إرادته وعظيم فعله ؟

---

(١) أنظر : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٢٢ .

- كيف يلتقي القول بأن الله لايعلم إلا ذاته أو يعلم الموجودات من خلال علمه بذاته ، مع التسليم المطلق بأن الله يعلم كل شئ حيث إنه خلق كل شئ " ألا يعلم من خلق " .

تلك أمثلة لتناقضات صارخة بين معطيات الفلسفة المشائية ومتطلبات التسليم الإيماني ، أو حتي (العقل الإيماني) إذا جاز هذا التعبير .

إن ابن رشد - من وجهة نظري - فشل في حل تلك الإشكالية (العويصة) كما فشل فيها الفلاسفة المسلمون السابقون : الكندي والفارابي وابن سينا . صحيح أن ابن رشد بذل جهداً أكبر وحاول علي نحو أكثر إلحاحاً إزالة كل أسباب الخلاف بين الدين والفلسفة المشائية ، ولكن كانت المشكلة قبل ابن رشد وظلت بعد وفاته .

ومن هنا لا أراني متفقاً مع ماذهب إليه الدكتور محمود قاسم من أن أبا الوليد ابن رشد كان فذاً في معالجة مشكلة التوفيق بين الدين والفلسـفة.(١)

لقد حاول ابن رشد التقريب بين قطبين متباعدين لكل منهما سياقه وقضاياه ، إلا أنه تعذر عليه ذلك . وإذا كان ابن رشد قد حاول جاهداً مثل ذلك التوفيق أو التقريب ، فإن الفلسفة ظلت غالباً في بؤرة اهتمامه بينما جاء الدين لاحقاً . فإن المطالع لفلسفة ابن رشد ليستشعر غيرة رشدية أكثر في مجال الفلسفة . وأحسبني استقرئ ثمة اعتراف رشدي بالعجز عن حل تلك المشكلة التي هي التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإن تخصيص كتب

---

(١) أنظر : د. محمود قاسم : الفيلسوف المفتري عليه - ابن رشد ، ص ٤٥ .

بعينها يضمّنها موقفاً (رسمياً) يغلب عليه الجانب الشرعي ، وكتب أخري تتضمن موقفه الفلسفي الحقيقي ، إن ذلك ليدل من وجهة نظري علي أن ابن رشد (ازدوج) في مواقفه الفلسفية ، هذه واحدة .

وثمة مسألة مهمة أخري وهي أن ابن رشد في محاولة منه في إبراز موقفه الفلسفي الخالص أو ما تبناه من آراء مشائية ، نراه دائماً وفي سائر كتاباته (العامة) يحذر من عرض هذه القضايا للجمهور ، أو مخاطبة الجمهور في مسائل لا تستوعبها أذهانهم.[١] فهو في ذلك يحترز من طرح محاولته التوفيقية علي الملأ ، وما يمكن أن يترتب علي ذلك من نتائج وإتهامات . كما أن كلمة (عويصة) أو (معتاصة) كثيرة الورود في كتابات ابن رشد محاولة منه في بيان حجم المشكلة من ناحية ، وطلباً مسبقاً لعدم القسوة في الحكم عليه وعلي فلسفته وآرائه بعد مطالعتها إذا وجد فيها مالايروق ومالايتفق مع العقيدة غالباً .

لقد كانت الرغبة في التوفيق بين الدين والفلسفة لدي ابن رشد محاولة حثيثة نحو ذلك ، ولكن ليس كل مايتمني المرء يدركه . ومن جهة أخري ليس مجرد حشد او حشر آيات قرآنية أحياناً في غير سياقها دليلاً علي نجاح في التوفيق بين الدين والفلسفة ، لأن الإطار العام لهذه الموقف أو ذاك ينسف كلية ذلك الاستشهاد بآية أو أكثر .

والذي ننتهي إليه بصدد تقويمنا لمحاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة ، أن المنهج الرشدي يتمثل فيما يلي من وجهة نظري :

---

(١) أنظر مثلاً ، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٧٩ ، تهافت التهافت ، ص ٣٥٦ .

إذا كان الموقف الديني بصدد مسألة ما متوافقاً مع الموقف الفلسفي - وذلك في تصوري نادر جداً - ألقي ابن رشد الضوء علي ذلك ، وركز عليه كثيراً . أما إذا تعارض الموقفان - وذلك هو الراجح - فإن الأولوية عنده تكون للفلسفة المشائية .

وإذا كنا قد أوضحنا أن ولاء ابن رشد للمشائية الأرسطية قوي وجارف، ولعل ذلك يعد من أهم الأسباب التي أدت إلي (اختلال) الميزان التوفيقي بين الدين والفلسفة لديه ، إلا أنه من الإنصاف أن نذكر أن أهم تلك الأسباب التي أدت إلي إخفاقه من وجهة نظري لا ترجع إلي شخص ابن رشد ، وإنما ترجع في تصوري إلي عدم إمكان الجمع بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية .

أما عن محاولة ابن ميمون التوفيقية بين الدين والفلسفة فإن فيها خلطاً كبيراً بين الدين اليهودي والدين الإسلامي ، بينما ظل موقفه المشايع للفلسفة الأرسطية ثابتاً . ويكفي أن نقول إن كتابه الأساسي (دلالة الحائرين) والذي تضمن مذهبه كاملاً كما تضمن محاولته التوفيقية لم يرق لكثير من اليهود والمسلمين علي السواء ، وذلك لشدة ولائه لأرسطو ومحاولة تطويع بعض مسائل العقيدة في اليهودية أو في الإسلام للفلسفة الأرسطية.

ومن هنا جاء تحريف القراءة والنطق المتعمد لهذا الكتاب علي هذا النحو : (ضلالة الحائرين) [١] ونلاحظ أن تردده وتخبطه بين كونه يهودياً متعصباً وادعائه إسلامه - وإن كان هناك من يشكك في مسألة إسلامه

---

(١) أنظر : دائرة المعارف الإسلامية - مادة (ابن ميمون) ، ٢٨٦/١ .

أصلاً [١] - مع شدة تمسكه بالفلسفة الأرسطية هو الذي جعل الصورة غائمة بالنسبة لكثير ممن يطالع فلسفته .

ويقول شارح (المقدمات الخمس والعشرون) أبو عبد الله التبريزي - من علماء القرن السابع الهجري - إن ابن ميمون قد ألف كتابه (دلالة الحائرين) باللغة العربية والخط العبري ، وكان بتأليفه يتوجس خيفة من اليهود والمسلمين في آن واحد . لأنه ألف كتابه هذا مناوئاً لكثير من الآراء المتوارثة بين اليهود ، جاعلاً دين اليهود خاضعاً لمبادئ أرسطو ومبادئ فلاسفة الإسلام التي تلقّاها من أمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد وارتضاها لنفسه .

فجعل كتابه هذا عربي اللغة عبري الخط ليكون اطلاع من لا يأمن جانبهم عليه ببطء ، لأنه قل بين اليهود من يعرف العربية في زمنه إلا وهو من مريديه فيستسيغ آراءه ، وقل أيضاً بين علماء المسلمين من يلم بالخط العبري في بلاده إلا وله سهم في الفلسفة فيتسع صدره لشتي الآراء. [٢]

ونلاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين ابن رشد وابن ميمون يصل إلي حد التطابق أحياناً بصدد المنهج الذي سلكاه في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة . فها هو ذا ابن ميمون يسلك مثلاً نفس طريقة ابن رشد في ضرورة تنحية عقول العامة عن فهم تلك المسائل الدقيقة في الدين والفلسفة علي السواء .

---

(١) ن ، م : ٢٨٧/١ .

(٢) أنظر ، تصدير (المقدمات الخمس والعشرون) ، ص ١٨ .

فيذهب ابن ميمون إلي وجوب تجنيب الجمهور خطورة الكلام في شؤون الدين وقضايا الفلسفة ، وهو يشبه من يسمح للجمهور بالاشتغال بذلك كمن يجعل طفلاً رضيعاً يأكل من خبز الحنطة أو يشرب من الخمر . فإن ذلك سيكون بلا شك بالغ الضرر بالنسبة له . وليس الضرر في كون هذه الأطعمة أو الأشربة من النوع الضار والردئ ذي الطبيعة المضادة لطبيعة الإنسان ، ولكن لأن الذي أكل وشرب منها أضعف من أن يهضمها أو يفيد منها .(١)

وليست القضية قضية تنحية العامة جانباً أو عدم تنحيتهم ، فإن ذلك منطقي وطبيعي وله نظائر في تاريخ الفكر الإسلامي (٢) ، وإنما تناول المسألة علي هذا النحو لدي ابن ميمون ومن قبله لدي ابن رشد إنما هو محاولة لرفع الحرج من أية ضغوط من العامة إثناء تناول التوفيق بين الدين والفلسفة.

ومن هنا لما كان ابن ميمون أقل تعرضاً من ابن رشد من العامة من جهة ومن الفقهاء من جهة أخري ، جاءت محاولته التوفيقية أبعد مدي من محاولة ابن رشد . حيث سمحت الظروف المحيطة بابن ميمون أن يكون هناك مناخ مناسب لذلك دون التعرض لقيود أو ضغوط .

ولم تخلف المحاولة التوفيقية لدي ابن ميمون ذلك الصدي السلبي الذي خلفته المحاولة الرشدية في هذا الصدد .

---

(1) Le Guide des Egarés : 1/115 .

(٢) أنظر مثلاً : إلجام العوام عن علم الكلام ، والمضنون به علي غير أهله للغزالي .

وثمة مسألة مهمة مكنّت لابن ميمون بأن يقطع شوطاً أكبر في هذا الصدد ، وهو إنه وإن كان هناك تعارض صريح جداً بصدد بعض المسائل بين الدين اليهودي وفلسفة المدرسة المشائية ، إلا أن العقيدة الإسرائيلية وحكمة اليونان - كا يلاحظ الدكتور النشار - ليستا ضدين لايمكن التوفيق بينهما ، فهما في جوهرهما متشابهان . (١)

ومن جهة أخري نلاحظ أن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لدي ابن ميمون لا تعدو أن تكون محاولة لإعادة عري انقطعت ، لأن الفلسفة والدين ليست بينهما أي تعارض من وجهة نظره حتي يرأب الصدع بينهما . إنها عنده إذن محاولة (للتوثيق) أكثر من كونها محاولة (للتوفيق) .

## الانتصار للمنهج البرهاني ولاءً للفلسفة المشائية :

يعلي ابن رشد من قدر وأهمية المنهج البرهاني الفلسفي انتصاراً للفلسفة المشائية وولاء لها ، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه أو شرح من شروح من إشارة إليه واعتماد عليه . ويحاول ابن رشد دوماً بيان التفرقة بين مراتب الدلالة الخطابية والدلالة الجدلية والدلالة البرهانية ، حيث يمثل هذا التصنيف لديه انتقالاً وارتقاء من الأدني إلي الأعلي .

وبمحاولته إسقاط الطريقة الخطابية من اعتباره يركز ابن رشد علي التفرقة الجوهرية بين المنهجين الجدلي الكلامي والبرهاني الفلسفي . ومن هنا يتعرض ابن رشد لمنهج الجدل لدي المتكلمين بالنقد والتفنيد ، موضحاً قصوره عن بلوغ الحق وإدراك الحقيقة .

---

(١) د. النشار ، وعباس الشربيني : الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، ص ٢٠٦ .

ومن هنا فإن الفلاسفة قد نظروا إلي منهج الجدل الكلامي باحتقار واستعلاء كبيرين ، حيث إنه ليس لهذا المنهج الجدلي أية أسس أو قواعد فلسفية .(١)

ويترسم ابن رشد في ضوء نزعته المشائية خطي أرسطو في فهم وتقدير دور البرهان أثناء تناول القضايا الفلسفية . يقول أرسطو : " ليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف ، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان " . (٢)

ويقول ابن رشد في (فصل المقال) : " إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه ، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس ، وهو المسمي برهاناً " . (٣)

ولعل ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) يريد أول مايريد بيان تهافت الأدلة والاتهامات الغزالية وقصورها عن البرهان ، فنراه يصدّر كتابه (تهافت التهافت) بقوله : " بعد حمد الله الواجب والصلوات علي جميع

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١١٥ .

(٢) تفسير مابعد الطبيعة ، ٢٤٧/١ .

(٣) فصل المقال ، ص ٢٣ .

رسله وأنبيائه ، فإن الفرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان" . (١)

ويشرح ابن رشد علي نحو موفق طريقته في استخدام البرهان مستلهماً روح الفلسفة المشائية فيقول : إنه إذا " كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين علي مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية لايعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك : من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل مايحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلي كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه. فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر علي الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها ، فإن من لايعرف الصنعة لايعرف المصنوع ، ومن لايعرف المصنوع لايعرف الصانع ، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات علي الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية " . (٢)

---

(١) مقدمة تهافت التهافت .

(٢) فصل المقال ، ص ٢٦ ، وأنظر أيضاً تهافت التهافت ، ص ٢١٩ .

ونلاحظ هنا أيضاً أن ابن رشد كان موفقاً حين التزم طريقاً برهانياً نقدياً غايته الأساسية بيان الحق من الباطل ، وعلي نحو المقولة الإسلامية (الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها) .

يقول ابن رشد : " يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وماكان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم " . (١)

إن تناول النزعة البرهانية العقلية لدي ابن رشد تكشف لنا عن سر خصومته الفكرية للمتكلمين عموماً ولأهل الظاهر والأشاعرة خصوصاً . وأما سر اختصاص ابن رشد بالهجوم فيرجع إلي عدة أسباب من وجهة نظري :

١ - إن أهل الظاهر بتمسكهم الجامد والحرفي بالنصوص قد حرّموا القياس العقلي ومنعوا استخدام البرهان ، ولذلك يطلق عليهم ابن رشد اسم (الحشوية) (٢) . كما أن هناك خلفية لذلك العداء التقليدي بين الجانبين وصداماً دائماً حيث إنهما ينتميان إلي الأندلس .

٢ - ليس الأشاعرة بأسعد حظاً من الظاهريين في تعرضهم لهجوم ابن رشد حيث يمثلون من وجهة نظره أكثر أهل السنة من المتكلمين حفاظاً علي النص الديني وعدم اللجوء إلي التأويل العقلي إلا قليلاً . يضاف إلي

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٢) ن . م . ص ٢٥ .

ذلك أن هناك - أيضاً - خلفيات عدائية بين ابن رشد والأشاعرة ومناوشات مستمرة في بلاد المغرب حيث رفع الموحدون من اتباع ابن تومرت راية المذهب الأشعري . وليس هجوم ابن رشد علي الغزالي وكتابه (تهافت الفلاسفة) - فضلاً عن أسباب موضوعية - إلا هجوماً رشدياً علي كل الأشاعرة في شخص أبي حامد الغزالي .

٣ - إن تردد ابن رشد في مهاجمة المعتزلة يعود في تصوري إلي أمرين : وهما أن المعتزلة وكتبهم كما يقول ابن رشد لم يعرفوا جيداً في الأندلس " وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه علي طرقهم التي سلكوها في هذا المعني ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية " (١) ، وإذا كان قد تأكد اطلاع ابن رشد علي فكر المعتزلة بأي شكل من الأشكال فإنهم لنزعتهم العقلية الصارمة يكونون الأقرب إليه من كل المتكلمين الآخرين .

وهكذا ينتهي ابن رشد إلي أن النظر البرهاني لايخالف ماجاء به الشرع ، فإن الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له . (٢)

والحق أن ابن رشد قد وفق كثيراً في اعتماده علي المنهج البرهاني الذي يفيد اليقين أكثر مما يؤدي إليه المنهج الجدلي . فالبرهان أداة الإقناع العقلي بينما قد يغلب علي الجدل أسلوب الظن والافتراض .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٦٤ .

(٢) فصل المقال ، ص ٣١ .

يقول تعالي : " ما ضربوه لك إلا جدلاً " [١] ، ويقول سبحانه : " قل هاتوا برهانكم إن كنت صادقين " . [٢]

ويذهب ابن ميمون إلي تأكيد قيمة المنهج البرهاني العقلي ويفضله - كسبيل موصل إلي الحق - علي طريقة الجدل الكلامي . ويسلك ابن ميمون أسلوب البرهان العقلي في تناول سائر المسائل الفلسفية والتي كانت له مواقف محددة بصددها خاصة من خلال كتابه الرئيسي (دلالة الحائرين) .

ولقد بلغ تقدير ابن ميمون لطريقة البرهان العقلية - وهو الفيلسوف الأرسطي اليهودي الأكبر - أن يخالف أرسطو نفسه إذا كانت له بعض الآراء التي لا تستقيم مع الأسلوب البرهاني من وجهة نظر ابن ميمون . ولقد سبقت الإشارة إلي أن ابن ميمون عندما قبل مقدمات عقلية أرسطية واعتقدها فلم يكن ذلك إلا لأنه يمكن البرهنة علي صحتها . وفي المقابل رأيناه كيف سلّم جدلاً فقط بقول أرسطو بقدم العالم ، حيث لايمكن - من وجهة نظره - إقامة البرهان علي ذلك .

فلقد ذهب ابن ميمون إلي " أن قول أرسطو بقدم العالم لابرهان عليه " وأن من ظن من أتباعه وشارحي فلسفته - خاصة ابن رشد - أن الوجوه التي ذكرها في قدم العالم هي براهين فهو مخطئ إما جهلاً بشرائط البرهان ، أو تركاً لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو واهماً أن كل مايقوله أو يعتقده

---

(١) { الزخرف - ٥٨ } .

(٢) { البقرة - ١١١ } .

فهو برهاني وليس كذلك . فإن أرسطو هو الذي علمنا في المنطق شرائط البرهان ، ونحن نري تلك الشرائط مفقودة في الوجوه التي ذكرها في إثبات قدم العالم " . (١)

وكما خالف ابن رشد طريقة المتكلمين وهاجمهم بشدة ، فإن ابن ميمون هو الآخر يسلك طريق مهاجمة المتكلمين يهوداً كانوا أو مسلمين خاصة القرائن من اليهود والمعتزلة والأشاعرة من المسلمين ، لقصور مناهجهم الجدلية من وجهة نظره ولنفورهم من فلسفة أرسطو - مقياس الحق من وجهة نظره - مفضلين عليها التمسك بالنصوص الدينية .

---

(١) المقدمات الخمس والعشرون ، ص ٣٠ .

## خاتمة

يمثل كل من ابن رشد وابن ميمون اتجاهاً مشائياً عقلياً قوياً في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط لكونهما منعطفين هامين في تاريخ الفلسفة الإسلامية بصفة عامة .

وأنا هنا أميل إلي اعتبار ابن ميمون أحد الفلاسفة المنتمين إلي دائرة الفكر الإسلامي بالرغم من كونه يهودياً . وتأتي أهمية هذين الفيلسوفين - كما رأينا - من كونهما نقطة الوصل والالتقاء بين الفلسفة الأرسطية المشائية والفكر الأوربي المسيحي والحديث . ومن هنا فإنه ليس عجيباً أن تتردد أسماء هذين الفيلسوفين في دوائر الفكر الأوربي في مرحلتيه الوسيطة والحديثة بأكثر مما تتردد في محيط الفكر الإسلامي نفسه أحياناً .

ويمتاز هذا الفيلسوفان الكبيران بالنزعة العقلية البرهانية الصارمة بحيث جاءت جل جزئيات فلسفتيهما انعكاساً لذلك وتطبيقاً له . كما يمثل هذان الفيلسوفان قمة الصدام الفلسفي مع الدين ، ومن هنا فإن محاولتيهما في التوفيق بين الفلسفة والدين - رغم كل الجهد الذي بذل فيهما - لم تسلم من رفض أو اعتراض . سواء كان الرفض أو الاعتراض لمن يدافع ويحاول التوفيق ، أو لما يُدافع عنه ويراد التوفيق بصدده .

وبالرغم من كل الصعوبات الناشئة عن ولوج هذا الطريق الشائك إلا أن الفيلسوفين الأندلسيين الكبيرين يحسب لهما جرأتهما الشديدة في محاولة تأكيد (التواجد) للفلسفة في زمن انحسر فيه الفكر الفلسفي بعد هجوم الغزالي علي الفلسفة والفلاسفة .

وليس من شك في أن أي امتداد للفلسفة المشائية في أوربا في العصرين الوسيط والحديث لابد وأن يكون مصطبغاً إما بالصبغة الرشدية أو بالصبغة الميمرنية أو بالاثنين معاً .

# قائمة بأهم المراجع

## أولاً : أهم المراجع العربية :

١ - ابن أبي أصيبعة ، أبو العباس : عيون الأنباء في طبقات الأطباء جـ٢ طبعة مصر ، ١٢٩٩هـ .

٢ - ابن رشد ، أبو الوليد : تهافت التهافت ، نشرة موريس بويج - بيروت، ١٩٣٠ م .

٣ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة [ضمن كتاب فلسفة ابن رشد] ، ط . ثانية - مكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ م .

٤ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من التصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، ط. ثالثة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ، ١٩٨٦ م .

٥ - ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة لأرسطو [ثلاثة مجلدات تحقيق الأب موريس بويج من ١٩٣٨ - إلي ١٩٥٢ م] .

٦ - ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة لأرسطو ، تحقيق د. عثمان أمين - القاهرة ، ١٩٥٨ م .

٧ - ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو .

٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو [ضمن مجموعة رسائل ابن رشد ، ١٩٤٧ م] .

٩ - ابن ميمون ، موسى : المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته من دلالة الحائرين . شرح أبي عبد الله التبريزي - تقديم زاهد الكوثري - مطبعة السعادة ، ١٣٦٩هـ .

١٠ - ابن ميمون ، موسى : رد ابن ميمون على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي . تصحيح د. يوسف شخت وماكس مايرهوف - المجلد الخامس جـ ١ ، مايو ١٩٣٧ م - مجلة كلية آداب القاهرة .

١١ - أبو حيان : البحر المحيط ، جـ ٧ .

١٢ - أبو ريان ، د. محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ م .

١٣ - بدوي ، د. عبد الرحمن : أرسطو . ط. ثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣ م .

١٤ - البغدادي ، أبو البركات : المعتبر في الحكمة الإلهية والطبيعية ، جـ ٣ . طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٥٧ هـ .

١٥ - الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، جـ ٧ ، طبعة مصر ١٣٣٤ هـ .

١٦ - رينان ، إرنست : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ، ١٩٥٧ م .

١٧ - قاسم ، د. محمود : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ط. ثانية .

١٨ - قاسم ، د. محمود : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد - مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٤ م .

١٩ - القفطي، جمال الدين : أخبار الحكماء، طبعة ليبزج ، ١٩٠٤ م.

٢٠ - كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط. ثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ م .

٢١ - مدكور ، د. إبراهيم : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ١ ط. ثالثة ، دار التأليف ، ١٩٧٦ م .

٢٢ - النشار ، د. علي وعباس الشربيني : الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، منشأة المعارف ، ١٩٧٢ م .

٢٣ - ولفنسون ، د. إسرائيل : موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته ط. أولى ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٦م.

## ثانياً : أهم المراجع الأجنبية :

1 - Brehier, E. : La Philosophie du Moyen Age, Paris - 1949.

2 - Burnet, J. : Early Greek Philosophy, London, 1920.

3 - Dugat, G. : Histoire des Philosophes et des Théologiciens Musulmans, Paris.

4 - Fouillée, A. : Histoire de la Philosophie - Paris, 1926.

5 - Gauthier, L. : La Théorie d'Averroés sur les rappoorts de la Religion et de la Philosophie, Paris, 1909.

6 - Gomperz, : Greek Thinkers Vol. 4, London, 1929.

7 - Hamelin, O. : Le Système d'Aristote, Paris, 1939.

8 - Jacobs : Sources of Spanish Jewish History.

9 - The Jewish Encyclopaedia : Art (Maimonides) Vol. 9.

10 - Leaman, O. : An Introdcution to Medieval Islamic Philosophy, London, 1985.

11 - Lévy, L. : Maimonide - Paris, 1911.

12 - Maimonide : Le Guide Des Egarés [Traitee de Théologie et de Philosophie] Traduit Par S. Munk, Paris, 1960.

13 - Munk, S. : Mèlanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.

14 - Mure, G. R. : Aristotle, London, 1932.

15 - Robin, L. : Aristote, Paris, 1940.

16 - Ross, W. D. : Aristotle , London, 1964.

17 - Sweetman, J. W. : Islam and Christian Theology , Vol. I, London, 1945.

18 - Vaida , G. : Introduction à la Pensée Juive de Moyen Age.

# فلسفة الصابئة المندائية

# وانعكاساتها علي الفكر الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

**المقدمة :**

الحمد لله وحده .... والصلاة والسلام علي من لا نبي بعده ... وبعد:

فقد عرف التاريخ القديم والحديث طوائف دينية وأصحاب فلسفات كان لهم تفاعل كبير مع الفكر الإسلامي سلباً وإيجاباً . وإذا كان في الفكر الإسلامي من الاعتقادات والآراء مايدل علي أن فيه أصالة وابتكاراً واستقلالاً ، فإن فيه من الاعتقادات والآراء التي تدل علي تفاعله مع مؤثرات عصره وماقبل عصره .

ولقد أردت من خلال هذه الدراسة التي بين أيدينا القاء الضوء علي إحدي هذه الفرق الدينية والفلسفية التي كانت لها أصداء وانعكاسات فكرية متعددة ليس علي الفكر الإسلامي فحسب بل علي الفكر الإنساني بوجه عام. وتلك الفرقة التي نتناولها هي (الصابئة المندائية) إحدي فرق الصابئة وأهمها علي الإطلاق . فلم تحظ هذه الفرقة رغم مكانتها - من وجهة نظري - بالاهتمام الذي ينبغي أن ينصب علي مثلها .

وأستطيع أن أجمل الدوافع والأسباب التي صرفت الذهن إلي دراستها ، فيما يلي :

١ - أهميتها الكبري ومنزلتها العالية بين فرق الصابئة الأخري ، باعتبارها الأكثر احتواء لتلك الفرق وعقائدها ، ولكونها الأوسع انتشاراً ، والأكثر استقراراً واستمراراً .

٢ - إن هذه الفرقة بشهادة كثير من المؤرخين واستقراء وتحليل بعض عقائدها وآرائها ربما تكون هي المرادة بالإشارات القرآنية إلي الصابئة في ثلاثة مواضع .

٣ - تعتبر هذه الفرق أقرب الفرق إلي الصابئة الأقدمين من حيث الآراء والمعتقدات والتعاليم ، كما إنها الفرقة التي لها وجود معاصر في بعض مناطق من العراق وإيران ولعلها هي الفرقة الوحيدة التي بقيت من خلال اتباعها حتي أيامنا هذه ، بينما اندثر غيرها .

٤ - إن هذه الفرقة يغلب عليها الطابع الديني والفلسفي أكثر من غيرها من الفرق الصابئية الأخري .

٥ - إن الدراسات التي تتعرض لتناول الصابئة تأتي علي ذكرهم إجمالاً وفي شكل إشارات موجزة وإذا كانت هناك بعض الدراسات - العربي منها والأجنبي - قد استقلت بتناول الصابئة المندائية ، فإنها غلب عليها طابع السرد التاريخي والاهتمام بالنواحي الاجتماعية لديهم كالزواج والأسرة والعادات والتقاليد واللغة ، ولم تركز كثيراً علي مسائل الاعتقاد والفلسفة.

من أجل ذلك تجئ هذه الدراسة محاولة إلقاء الضوء علي جانب الاعتقاد والفلسفة لدي المندائيين .

وتنقسم دراستنا إلي ثلاثة أقسام :

نتناول في القسم الأول منها (حقيقة الصابئة وأهم فرقهم إجمالاً) . وفي هذا القسم نحاول أن نستجلي حقيقة الصابئة بصفة عامة من خلال

المعاني اللغوية والاصطلاحية وبيان أقربها إلي العقل والواقع . ونشير في هذا الصدد إلي المواضع القرآنية التي ورد من خلالها ذكر الصابئة وأهم آراء المفسرين في ذلك . ثم نتناول نشأة الصابئة إجمالاً - ومن بينها بطبيعة الحال المندائيين - ونبين المراحل التي مر بها الاعتقاد الصابئي .. وهل هو تطور أم انتكاس ؟ . وفي نهاية هذا القسم الأول نشير إلي فرق الصابئة وأهم آرائها واعتقاداتها إجمالاً .

أما القسم الثاني من هذه الدراسة فيدور حول اعتقادات الصابئة المندائية وآرائهم الفلسفية علي نحو تفصيلي . فنتناول من خلال هذا القسم اعتقاداتهم وآراءهم في الألوهية ، والروحانيات أو الملائكة ، والنبوة ، والطبيعة والكون ، والخير والشر (الأخلاق) ، والبعث والآخرة ، والنزعة السرية والتقية ، والنزعة الغنوصية .

ويأتي القسم الثالث والأخير من أقسام الدراسة منصباً علي انعكاسات آراء الصابئة المندائية علي بعض فرق واتجاهات الفكر الإسلامي .

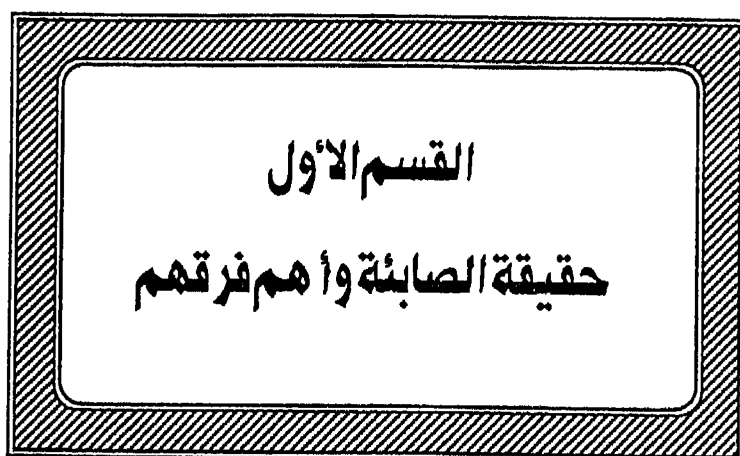
ونوضح من خلال مفهوم (الانعكاسات) أن تأثير فلسفة الصابئة المندائية علي بعض جوانب الفكر الإسلامي قد لاتكون مباشرة ، ولكنها يمكن أن تمتزج مع غيرها من مؤثرات شرقية قديمة أو يونانية في تشكيل أسس بعض النظريات في الفكر الإسلامي .

ونتعرض من خلال هذا القسم لأهم الآراء والمسائل التي نري أن للصابئة انعكاساً فكرياً من خلالها علي بعض جوانب الفلسفة الإسلامية . فعند المعتزلة نتعرض لمسألة عدم نسبة الشر إلي الله . وعند الباطنية نتعرض

للنزعة السرية والتقية ثم مسألة التناسخ ومفهوم القيامة لدي الباطنية . أما الصوفية فنتعرض للنزعة الغنوصية والإشراقية وكذلك نظرية النبوة لديهم . وأخيراً نتعرض لدي الفلاسفة لنظرية الفيض ومسألة إنكار حشر الأجساد .

ونسأل الله عز وجل أن يجعل عملنا هذا وسائر أعمالنا خالصة لوجهه إنه نعم المولي ونعم النصير ..

**محمد أحمد عبد القادر**



# القسم الأول

# حقيقة الصابئة وأهم فرقهم

## المعني اللغوي والاصطلاحي للصابئة :

يعتبر لفظ الصابئة من الألفاظ التي تتعدد معانيها وذلك لاختلاف طرائق تحليلها وفهمها . ومن هنا يمكن فهم الغموض الذي يكتنف معني (الصابئة) ، إذ ليست المسألة فقط مجرد اختلاف حول اشتقاقات لغوية ، ولكنها - إذا جاز لنا القول - أكبر من ذلك .

فإنه وفقاً لطريقة تحليل اللفظ وكيفية اشتقاقه وأصله تقوم نظريات في أصل الصابئة أنفسهم وحقيقة جذورهم وانتمائهم ، خاصة وأن هناك اختلافاً كبيراً حول نشأتهم وجذورهم التاريخية وحقيقة معتقداتهم وآرائهم .

ونستطيع أن نقسم الاتجاهات اللغوية - ومايترتب عليها - في فهم وتحليل معني الصابئة إلي ثلاثة اتجاهات :

### ١ - الاتجاه العربي في فهم أصل الاشتقاق :

وذلك مايذهب إليه معظم أصحاب المعاجم اللغوية العربية ومن تبني تحليلاتهم . فيذكر صاحب لسان العرب أن الصابئين قوم اشتق اسمهم من قول العرب - في أول ظهور الإسلام - للرجل إذا أسلم أنه قد صبأ ، أي أنه خرج من دين إلي دين . والاشتقاق اللغوي يؤكد ذلك إذ تقول العرب صبأ يصبأ صبأ ، وصبؤ يصبؤ صبواً ، وكلاهما خرج من دين إلي دين كما تصبأ النجوم أي تظهر وتخرج من مطالعها .

يقول الشاعر :

وأصبأ النجمُ في غبراءَ كاسفةٍ

كأنه باسٌ مجتابُ أخلاقِ (١)

ونلاحظ هنا أن من حاول الربط بين الاشتقاق اللغوي العربي لمعني الصابئة وبين أصولهم - وإن كان لنا عود إلي هذه المسألة - يذكر أن الصابئة هي دين الحنيفية البيضاء وهي عقيدة ابراهيم عليه الصلاة والسلام . ويذكر هؤلاء بعضاً من صابئة العرب قبل الإسلام مثل شاعر العرب المشهور زهير بن أبي سُلمي المزني . (٢)

وكذلك شاعر العرب وخطيبها وحكيمها قس بن ساعدة الإيادي الذي أدرك الرسول صلي الله عليه وسلم ورآه بعكاظ ، كان أيضاً من صابئة العرب قبل الإسلام . (٣)

ويذكر أبو اسحاق الزجاج المفسر وعالم اللغة المشهور في مجال تفسير قوله تعالي " والصابئين " (٤) أن معني الصابئين أي الخارجين من دين إلي دين. وكانت العرب تسمي الرسول صلي الله عليه وسلم الصابئي ، لأنه خرج من دين قريش إلي الإسلام ويسمون من يدخل في دين الإسلام مصبواً ، ويسمون المسلمين الصباة ومفرده صابي كقولنا قاضي وقضاة .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ١٠١/١ - ١٠٢ ، وانظر أيضاً: الجوهري : تاج اللغة وصحاح العربية ، والفيروز أبادي : القاموس المحيط ، مادة (صبأ) .

(٢) محمود شكري الألوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ٢٧١/٢ ، ٣٠٥ - بغداد ١٣١٤ هـ .

(٣) د. جواد علي : العرب قبل الإسلام ٣٧٧/٥ .

(٤) { البقرة - ٦٢ } .

### ٢ - الاتجاه العبري في فهم أصل الاشتقاق :

يذهب بعض الباحثين إلي أن لاشتقاق (الصابئة) أصلاً عبرياً ، حيث إن لفظ (الصابئة) ومفردها (صابئي) مشتق من كلمة أو مصطلح (صباؤث) العبري ومعناه (جند السماء) باعتبارهم عبدة كواكب . أو أن اللفظ مشتق من كلمة عبرية أخري هي (صَبَعَ) ومعناها غطس أو سقط في الماء الجاري ، باعتبار أن ذلك أيضاً يعد من أهم معتقدات الصابئة - علي ماسنري - ومن أهم شعائرهم التعبدية .[١]

ومن هنا يذهب أصحاب هذا الاتجاه - بناء علي التوجه في هذا الاشتقاق - إلي أن للصابئة أصولاً عبرانية قديمة خاصة وأن مناطق الصابئة قديماً وحديثاً هي نفسها تلك المواطن التي كان يقطنها العبرانيون . ويقوي وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه أن هناك بعض جوانب الالتقاء بين العقيدة والفكر العبرانيين من جهة والعقيدة والفكر الصابئيين من جهة أخري .

### ٣ - الاتجاه الآرامي في فهم أصل الاشتقاق :

يذهب اتجاه ثالث من الباحثين إلي أن هناك اشتقاقاً آرامياً في أصل كلمة (الصابئة) حيث يرجعون الكلمة إلي الفعل الآرامي (صبا) بمعني اغتسل وتعمد . ويتبني هذا الاتجاه باحثون مثل نولدكة ، وأوليري ، وعباس العقاد [٢] ويبني هؤلاء وغيرهم وجهة نظرهم علي أن اللغة الآرامية التي

---

(١) انظر : صموئيل زويمر : مقال عن أصل الصابئة بمجلة المقتطف ٨٧/٢٣ - ١٨٩٩م - القاهرة ، وأنظر أيضاً : ابن النديم : الفهرست ص ٤٧٧ .

(٢) E. Drower and R. Macuch : A Mandaic Dictionary, Oxford , 1963 . Art (Sba).

كانت لغة الشعوب القديمة في تلك المنطقة التي يسكنها الصابئة هي الأكثر تعبيراً عن مفرداتهم وألفاظهم . يضاف إلي ذلك أن الفعل الآرامي (صبا) بمعني اغتسل وتعمّد يعبر عن شعيرة أساسية من الشعائر الدينية للصابئة.

يقول الأستاذ العقاد : " واسم الصابئة نفسه علي مايقول بعضهم مأخوذ من السابحة ، سموا به لكثرة الاغتسال في شعائرهم وملازمتهم شواطئ الأنهار من أجل ذلك ... واشتقاق اسمهم من السبح أرجح من نسبة الاسم إلي الصبأوث العبرية بمعني الجنود - جنود السماء - أي الكواكب التي اشتهروا بعبادتها " . (١)

وبعد استعراضنا لهذه الاتجاهات الثلاثة في تأصيل لفظ (الصابئة) وطريقة فهم اشتقاقه يمكن القول بأن الاختلاف بينها ليس كبيراً ، بل إنه ربما لايكاد يكون هناك اختلاف بشكل ظاهر . ومن هنا يمكن الجمع بينها جميعاً حيث إن فيها أساساً مشتركاً خاصة بين الاشتقاق العربي والاشتقاق الآرامي من جهة ، وبين الاشتقاق العبري والاشتقاق الآرامي من جهة أخري .

يذكر الأستاذ غضبان رومي - وهو أحد الباحثين الصابئة المعاصرين - أن كلمة (صبائي) فضلاً عن كونها تعني (المتعمد) كاشتقاق من الفعل المندائي الآرامي (صبا) فإنها تعني بالإضافة إلي ذلك (المصطبغ) لأن هذا الفعل نفسه من بين معانيه (اصطبغ) (٢) وهكذا تتردد لدي الصابئة مثل هذه

---

(١) عباس العقاد : ابراهيم أبو الأنبياء ص ١٤٥ - دار الكتاب العربي - بيروت .

(٢) غضبان رومي : تعاليم دينية لأبناء الصابئة ص ١٤ .

المفردات : صباغة ، واصطباغ ، وصبغة (*) .

وبالتعميد - الذي يعد ركناً من أركان العقيدة الصابئية - يرتسم الصبائي بصابئيته ويصطبغ بها . وعيه فالمتعمد يعني قبوله للطهارة والدين الجديد ، أي أنه يترك ديانته السابقة - إذا لم يكن صابئاً - أو لإزالة بعض الخطايا المرتكبة والأغلاط الدينية في صحة المراسم المطلوب منه إجراؤها ليعود ويكون صابئاً طاهراً نقياً . (١)

وبتقريب هذه المعاني السابقة : ( صَبَع) اليهودية ، و (صبا) الآرامية، و (صبأ) العربية يمكن أن يكون المعني اللغوي المشتق من اجتماع كل هذه المصادر هو : الميل إلي التدين بلون جديد من الديانات عن طريق الانغماس في الماء والتعميد .

ومع اتجاهي إلي القول بإمكان الجمع بين كل هذه الاشتقاقات والصمادر اللغوية المختلفة ، إلا أنني أميل إلي الاتجاه القائل بأن مصدر الاشتقاق آرامي . فلقد كانت اللغة الآرامية - كما سبقت الإشارة - هي لغة هذه المنطقة قديماً وهي لغة الصابئة خاصة المندائيين ، هذا من جهة . ومن جهة أخري فإن هذا الاتجاه في تفسير أصل الاشتقاق فيه وجاهة عقلية تجعله

---

(*) ولقد ورد اللفظ في القرآن الكريم كما في قوله تعالي : " صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة" (البقرة - ١٣٨) بمعني دينه الذي فطر الناس عليه لظهور أثره علي صاحبه كالصبغ في الثوب .

(١) د. رشدي عليان : الصابئون ، حرانيين ومندائيين ص ٢٨ - مطبعة دار السلام - بغداد ١٩٧٦م .

مقبولاً ، حيث إن اشتقاق (الصابئة) من أصل الفعل الآرامي (صبا) بمعني اغتسل وتعمّد أقرب إلي المنطق من حيث اتصاله الوثيق بركن أصيل من أركان العقيدة الصابئية . فضلاً عن أن هذا الاشتقاق الآرامي أدق في المعني من المصدر الاشتقاقي العبري (صبع) الذي يعني مجرد السقوط في الماء الجاري دون ارتباط بأداء شعيرة التعميد لدي الصابئة .

ولذا فإن الاشتقاق الآرامي يستوعب الاشتقاق العبري ويضيف إليه مزيداً من التحديد .

وبعد أن فرغنا من بيان أهم الاختلافات حول الاشتقاق اللغوي لمفهوم (الصابئة) فإننا نلاحظ أن المعاني الاصطلاحية أيضاً لاتخلو من اختلافات تبعاً لتباين وجهات النظر التي يري الباحثون والمؤرخون الصابئة من خلالها .

## مفهوم الصابئة في القرآن :

لقد اختلفت الآراء وتعددت حول حقيقة الصابئة : من هم ؛ وماهو موطنهم ، ماهي طوائفهم ؟ وكيف جاء ذكرهم في القرآن الكريم ؟

إن أوثق وأقدم مصدر عن ذكر الصابئة وحقيقة أمرهم هو القرآن الكريم، مع الأخذ في الاعتبار أن القرآن ليس كتاباً في التاريخ . ونلاحظ أن كل من تناول الصابئة قديماً وحديثاً - بالرغم من قلتهم - قد تعرضوا لذكر الصابئة في القرآن والنحو الذي جاء وصفهم عليه . وبناء علي ذلك رتب كل فريق وجهة نظره تجاه هذه الطائفة .

ولقد جاء ذكر الصابئة في القرآن من خلال آيات ثلاث :

الأولي قوله تعالي : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون" . (١)

والثانية قوله تعالي : " إن الذين آمنوا والذين هادو والصابئون والنصاري من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون " . (٢)

والثالثة قوله تعالي : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصاري والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله علي كل شئ شهيد " . (٣)

ونستعرض فيما يلي نماذج لآراء أشهر المفسرين لنستطلع وجهات نظرهم حول مفهوم مصطلح (الصابئة( كما جاء ذكره في القرآن الكريم .

فيذكر ابن عباس أن (الصابئين) قوم من النصاري يحلقون وسط رؤوسهم ويقرأون الزبور ، ويعبدون الملائكة . يقولون صبأت قلوبنا أي رجعت قلوبنا إلي الله . (٤)

---

(١) { البقرة - ٦٢ } .
(٢) { المائدة - ٦٩ } .
(٣) { الحج - ١٧ } .
(٤) أبو طاهر بن يعقوب الفيروزأبادي : تنوير المقباس من تفسير ابن عباس - ص ١٥.

ويذكر أبو جعفر الطبري ( ت ٣١٠ هـ ) في مجال (القول في تأويل قوله تعالي ذكره [والصابئين] ) أن (الصابئين) جمع (صابئ) ، وهو المستحدث سوي دينه ديناً ، كالمرتد من أهل الإسلام عن دينه . وكل خارج من دين كان عليه إلي آخر غيره ، تسمية العرب (صابئاً) . واختلف أهل التأويل فيمن يلزمه هذا الاسم من أهل الملل . فقال بعضهم : يلزم عن ذلك كل من خرج من دين إلي غير دين . وقالوا : الذين عني الله بهذا الاسم ، قوم لا دين لهم . ويستطرد الطبري ذاكراً أهم أقوال المفسرين – في عصره – في حقيقة الصابئة وكأنه يقر وجهة نظر مجاهد من بين أولئك المفسرين .[1] أما رأي مجاهد (ت ١٠٤ هـ) الذي تبناه الطبري فهو أن (الصابئين) قوم بين المجوس واليهود لادين لهم " .[2]

ويذكر شهاب الدين الألوسي (ت ١٢٧ هـ) أن (الصابئين) قوم مدار مذاهبهم علي التعصب للروحانيين واتخاذهم وسائط . ولما لم يتيسر لهم التقرب إليها بأعيانها والتلقي منها بذواتها ، فزعت جماعة منهم إلي هياكلها ، فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت ، وجماعة نزلوا عن الهياكل إلي الأشخاص التي لاتسمع ولاتبصر ولاتغني عن

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٤٥/٢ – ١٤٧ – تحقيق محمود محمد شاكر – دار المعارف – مصر .

(٢) أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي : تفسير مجاهد ٧٧/١ – تحقيق عبد الرحمن الطاهر السورتي – المنشورات العلمية – بيروت .

أحد شيئاً . فالفرقة الأولي هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الأصنام ، وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتي مختلفون في الاعتقادات والتعبدات.

والإمام أبو حنيفة ( ت ١٥٠ هـ) يقول : إنهم ليسوا بعبدة أوثان وإنما يعظمون النجوم كما تعظم الكعبة . وقيل : هم قوم موحدون يعتقدون تأثير النجوم (*) ويقرون ببعض الأنبياء كيحيي عليه السلام . وقيل : إنهم يقرون بالله تعالي ويقرأون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلي الكعبة ، وقيل : إلي مهب الجنوب ، وقد أخذوا من كل دين شيئاً . (١)

ويذكر الزمخشري ( ت ٥٣٨ هـ ) أن (الصابئين) من قولنا صبأ إذا خرج من الدين ، وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة.(٢)

ويذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) بعد استقصاء لأصل اللفظ (الصابئة) ومواضع الهمزة والياء فيه ، أن هذا المصطلح يُفهم منه أمران : فهو إما أن يكون من صبا يصبو إذا مال إلي الشئ فأحبه (**) وإما أن يكون - كما قال أهل العلم - الخارج من دين إلي دين . (٣)

---

(*) هذا تصور مغلوط للتوحيد إذ أن كمال التوحيد يقتضي نفي الشرك من أي نوع مادام الاعتقاد في الله سبحانه وحده .

(١) شهاب الدين محمود الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٢٧٩/١ - دار الفكر - بيروت ١٩٨٧ .

(٢) محمود بن عمر الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٦٠/١.

(**) ومنه قول يوسف عليه السلام : " وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن " [يوسف - ٣٣].

(٣) فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ١٠٤/٣ - مؤسسة المطبوعات الإسلامية - القاهرة.

ويرتضي الحافظ ابن كثير ( ت ٧٧٤ هـ) القول بأن الصابئة قوم يعبدون ليسوا علي دين اليهود ولا النصاري ولا المجوس ولا المشركين . وإنما هم قوم باقون علي فطرتهم ، ولا دين مقرر لهم يتبعونه ويقتفونه . ولهذا كان المشركون ينبزون من أسلم بالصبائي ، أي أنه قد خرج عن سائر أديان أهل الأرض إذ ذاك . [١]

ويذكر أبو البركات النسفي ( ت ٧١٠ هـ) أيضاً أن الصابئة هم الخارجون من دين مشهور إلي غيره ، من صبأ إذا خرج من الدين . وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة ، وقيل هم يقرأون الزبور.[٢]

ويكاد ينفرد سيد قطب ( ١٣٦٨ هـ) بوجهة نظر تخالف كل وجهات النظر السابقة ، حيث يذكر أن (الصابئة) علي الأرجح هم طائفة من مشركي العرب قبل البعثة النبوية . وهم ممن ساورهم الشك فيما كان عليه قومهم من عبادة الأصنام فبحثوا لأنفسهم عن عقيدة يرتضونها فاهتدوا إلي التوحيد وقالوا إنهم يتعبدون علي الحنيفية الأولي ملة إبراهيم ، واعتزلوا عبادة قومهم دون أن تكون لهم دعوة مخصوصة . من أجل ذلك سمّاهم مشركو العرب (الصابئة) أي المائلون عن دين آبائهم . [٣]

---

(١) أبو الفداء اسماعيل بن كثير : تفسير القرآن العظيم ١/١٠٤ - دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٦٩ .

(٢) أبو البركات النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ١/٥٧ - المكتبة الأموية - دمشق.

(٣) انظر ؛ سيد قطب : في ظلال القرآن ١/٩٤ - ط. خامسة - بيروت - ١٩٦٧ .

وبعد استطلاعنا لأهم آراء المفسرين حول معني (الصابئة) من خلال فهمهم للنص القرآني الوارد بشأنهم في الآيات الثلاث المذكورة نخلص إلي بعض الحقائق التالية :

١ - أن هناك شبه إجماع بين المفسرين الذين تعرضت لهم علي أن مفهوم الصابئة من خلال سياق النص القرآني يحتمل معني الخروج أو الانتقال من دين لآخر . وهذا الرأي يدعم وجهة نظر القائلين بالأصول العربية بشأن اشتقاق لفظ الصابئة .

٢ - أنه بالرغم من اختلاف وجهات نظر هؤلاء المفسرين عن مفهوم الصابئة في النص القرآني ، إلا أن هناك اتفاقاً تقريباً علي أن الصابئة - وإن كان فيهم نوع من الاستقلال والتفرد - (ملفّقون) - إذا جاز استخدام هذا التعبير - بمعني أنهم أخذوا من كل دين اعتقاداً ما أو شعيرة ما . وبالتالي استطيع القول بأن معني (الخروج) من دين إلي دين وهو المشار إليه في النقطة الماضية يحتمل أن يكون خروجاً معنوياً ، أي الخروج باعتقاد ما من دين إلي دين ، مع بقاء فرصة الخروج الحقيقي من دين إلي آخر قائمة.

٣ - بالنظر إلي سياق الآيات القرآنية التي ورد لفظ (الصابئة) من خلالها ، وإلي آراء هؤلاء المفسرين نلاحظ أن النص القرآني قد أقام تفرقة حاسمة بين صنفين من الصابئة : المؤمنين والمشركين . ولذلك فلا مجال للقول بأن الصابئة جميعاً مشركون كما أنهم ليسوا جميعاً مؤمنين .

يقول ابن القيم إن الصابئة أمة كبيرة من الأمم الكبار . وقد اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً بحسب ماوصل إليهم من معرفة دينهم . ولقد

كانوا قسمين : صابئة حنفاء (وهم المؤمنون) وصائبة مشركين ، والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة والبروج الإثني عشر ويصورونها في هياكلهم . أما مصدر انقسامهم إلي مؤمنين وكافرين فقوله تعالي : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خفو عليهم ولاهم يحزنون" . (١)

فذكرهم في الأمم الست الذين انقسمت جملتهم إلي ناج وهالك . كما ذكرهم الله تعالي أيضاً في الأمم الست الذين انقسمت جملتهم إلي ناج وهالك وذلك في قوله تعالي : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصاري والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة " . (٢)

ويذكر ابن القيم أن الله تعالي ذكر الأمتين اللتين لا كتاب لهما ولاينقسمون إلي شقي وسعيد ، وهما المجوس والمشركون - في آية الفصل - ولم يذكرهما في آية الوعد بالجنة . وذكر الصابئين فيهما ، فعلم أن فيهم الشقي والسعيد . (٣)

٤ - إن معظم المفسرين الذين ذكرنا لم يقدموا دليلاً علمياً أو تفصيلياً علي تصنيفهم للصابئة واعتبارهم بين اليهود والنصاري والمجوس . ولم يوضحوا لنا ماهي أشهر معتقدات الصابئة التي يوضعون - بناء عليها -

---

(١) { البقرة - ٦٢ } .

(٢) { الحج - ١٧ } .

(٣) أبو عبد الله بن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ص ٥٨٥ - تحقيق د.السيد الجميلي - دار ابن زيدون - بيروت ١٩٨٥ .

بين هذه الطوائف الدينية . وتحليلي لموقف المفسرين الذين ذهبوا إلي ذلك يحتمل أحد أمرين :

أ - أن هؤلاء المفسرين ذكروا ذلك إجمالاً تاركين التفصيل في ذلك لكتب العقائد .

ب - أن هؤلاء المفسرين اكتفوا بالتفسير لسياق الآية حيث جاء ذكر الصابئة بين اليهود والنصاري والمجوس "والذين هادوا والصابئين والنصاري والمجوس " .

٥ - بإمعان النظر في هذه الآية الكريمة من سورة الحج وهي قوله تعالي : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصاري والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله علي كل شئ شهيد " . (١) نلاحظ أن النص القرآني تضمّن تفرقة بين الصابئة والمشركين - علي ماذكرنا - يتضح ذلك من عطف الذين أشركوا علي ماقبله بما فيهم الصابئون ، والعطف في اللغة يقتضي المغايرة . وهكذا يدل سياق النص القرآني علي أن الصابئة ليسوا يهوداً ولا نصاري ولا مجوساً . كما أن الصابئة وفقاً لسياق الآية نفسها ليسوا مشركي العربي علي ماذهب سيد قطب إذ أن هناك تفرقة بين الصابئة والمشركين . إذ أن مشركي العرب الذين ساورهم الشك في عبادة الأصنام فبحثوا لأنفسهم عن عقيدة يرتضونها غير عبادة الأصنام ثم اهتدوا إلي عقيدة التوحيد ملة ابراهيم ودعوة اسماعيل عليهما السلام كورقة بن نوفل وعبد الله القضاعي وغيرهما . لذلك فإن هؤلاء التقوا فقط في الغاية

---

(١) [ الحج - ١٧ ] .

مع فريق من الصابئة وهم الحنفاء . ومن المعروف تاريخياً أن ديانة الصابئة كانت قبل الميلاد بزمن طويل ، بينما أول من سن لمشركي العرب عبادة الأوثان - وهو عمر بن لحي - كان حوالي عام ٢٠٠ ميلادي . (١)

## نشأة الصابئة :

بعد أن انتهينا من إثبات الصابئة - وفقاً للنص القرآني - كطائفة مستقلة وإن شاركت غيرها من الديانات بعض عقائدها ، نحاول أن نلتمس الأصول التاريخية لهذه الطائفة والفرق التي انبثقت منها . ومن أقدم وأشهر المصادر التي تؤرخ للصابئة إجمالاً كتاب الفهرست لابن النديم ، وكتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني . فلقد خصّص ابن النديم جزءاً من كتابه للصابئة وأشهر عقائدهم ، وذلك في الفن الأول من المقالة التاسعة.

ولقد كان تناول ابن النديم منصباً علي الصابئة إجمالاً وإن خصّ بحديثه في أكثر من صفحة الصابئة الحرنانين أو الكلدانيين ووصفهم بأنهم من أقدم أصحاب الديانات التي ترجع إلي أصول قديمة ينسبها بعضهم إلي عهد آدم عليه السلام وأبنائه . (٢)

فلقد نسب الصابئة أنفسهم تاريخ نشأتهم إلي أقدم العصور البشرية وزعموا أن كتابهم المقدس ماهو إلا صحف آدم وأنه يحتوي علي قصة بدء

---

(١) انظر ؛ أبا الفيض المنوفي : الدين المقارن ص ١٤٦ - دار نهضة مصر للطبع والنشر - طبعة أولي ١٩٧

(٢) ابن النديم ، الفهرست ٣٨ ومابعدها - دار المعرفة ، بيروت ١٩٧٨

الخليقة والتطورات التي حدثت للبشر . كما أنه كتاب يتناول صفات الخالق وفيه الكثير من الوعظ والإرشاد . كذلك تحدث ابن النديم عن الإقليم الذي كان يقطنه الصابئة أو المغتسلة وهو منطقة البطائح التي ينسبون إليها أحياناً. وهي مغايض ماء دجلة والفرات مابين واسط والبصرة والأهواز .(١)

وتلتقي المعاجم الجغرافية والتاريخية علي إثبات مواطن الصابئة والإشارة إلي قدم نشأتهم فيذكر الإصطخري أن الصابئة كان لهم تواجد قديم في بلاد الشام حيث كانوا يتعبدون في أحد المعابد القديمة وكان مصلأهم قبل أن يصير أحد المساجد الأثرية في العهد الإسلامي إذ كان هذا المعبد مكاناً يعظم فيه الصائبة دينهم ثم صار في أيدي اليونان ثم صار لليهود وملوك من عبدة الأوثان . ثم قتل في ذلك المكان يحيي بن زكريا ونصب رأسه علي باب هذا المعبد القديم بباب يسمي باب جيرون ، ثم سيطر عليه النصاري حي صار في أيديهم كنيسة يعظمون فيها دينهم . ولما جاء الإسلام صار للمسلمين واتخذوه مسجداً .(٢)

ويذكر ياقوت الحموي أن الصائبة كانوا يسكنون منذ القدم بلدة تسمي الطيب وتقع بين واسط وخوزستان . والمتعارف أن الطيب هذه من عمارة شيث ابن آدم عليه السلام ، ومازال أهلها علي ملة شيث وهو مذهب الصابئة إلي أن جاء الإسلام فأسلموا .(٣)

---

(١) ن . م ص ٤٧٧ ، وانظر أيضاً : البيروني : الآثار الباقية عن القرون الخالية ص ٤ ، ٢ طبعة ليبزج ١٩٢٣

(٢) الإصطخري : مسالك الممالك ص ٦ طبعة ليدن ١٩٢٧

(٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان ٥٣/٤ طبعة بيروت ١٩٥٦

ويؤكد ياقوت كذلك قدم النشأة التاريخية للصابئة وصحة وجودهم في منطقة حران التي تنتسب إليها طائفة منهم . وقد قيل إنها سميت بذلك نسبة إلي هاران أخي ابراهيم عليه السلام ، لأنه أول من بناها فعربت بعد ذلك حيث صارت حران . وقيل إنها أول مدينة بنيت بعد الطوفان وكانت منازل الصابئة الحرانيين . (١)

وتكاد تجمع المراجع التاريخية والجغرافية القديمة والحديثة التي أرّخت للصابئة ووصفت بلدانهم ومواطنهم علي أنهم يمثلون ديانة من أقدم الديانات البشرية . وكذلك كان تفلسفهم في مسائل العقيدة لديهم كان من أقدم الاتجاهات الفلسفية في التاريخ ، خاصة فيما يتعلق بفلسفة الأديان . كما تذكر هذه المصادر التاريخية والجغرافية كذلك أن مواطن الصابئة ومراكز نشأتهم وانتشارهم لم تكن هي تلك المواطن الجغرافية التقليدية المعروفة من حيث ارتباطهم بها ، بل إن انتشار الصابئة في أماكن كثيرة من بلدان العالم القديم ليدل علي قوة نفوذهم وتأثيرهم .

ففضلاً عن نشأتهم في حران وميسان وأرض كنعان وغيرها من مدن العراق القديمة كان لهم انتشار واسع النطاق في بلاد الشام والأردن ومصر وشمال وجنوب الجزيرة العربية خاصة في اليمن ، حيث تذكر بعض المصادر

---

(١) ن . م : ٢٣٥/٢ ، وانظر أيضاً : الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١٠٢/١ ، وكذلك المسعودي : التنبيه والإشراف ص ٥٤ طبعة القاهرة ١٩٣٨ .

أن مملكة سبــأ كانت صابــئية المعتقــد وكذلك كانت كثير من الشــعوب القديمــة .[١]

ولما كانت عقيدة الصابئة من أقدم العقائد - إن لم تكن هي أقدمها كما تذكر بعض المصادر - فقد اعتبرها المؤرخ المعاصر آرثر كريستنسن A.Christensen هي المصدر الحقيقي لعقيدة المانوية وغيرها من عقائد الفرس القديمة التي أثرت بدورها تأثيراً غنوصياً خطيراً علي بعض جوانب الفكر الإسلامي .[٢]

ويذكر الأستاذ العقاد أن عدد من اعتنقوا عقائد الصابئة طائفة يبلغ عدد أبنائها ستة آلاف بين رجل وامرأة وطفل ، ولا يجاوز بها المبالغ في عددها عشرة آلاف " .[٣]

ولنا علي هذا القول ملاحظتان :

---

(١) انظر ، ابن خلدون : المقدمة ١١٦/١ ، وكذلك : المسعودي : سبائك الذهب ص ٧ . وأيضاً مروج الذهب ، ص ٤٩ . وكذلك ، ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ص ٢٤٢ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٥٤/١ . د. أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ ، ص ٥٣ . د. جواد علي : تاريخ العرب والإسلام ٣٧٧/٥ . عزت دروزه : دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة حتي الآن ص ٩ . طه باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة . ص ٤٩١ .
- E. M. Yamanchi : The Present Studies of Madaens : London 1966 . Vol. 25, p. 88 - 96.
- C. H. Krealing : The origin and Antiquity of the Madaenans - 1929 , p. 212 - 217 .

(٢) كريستنسن : إيران في عهد الساسانيين ص ٢٩ - ترجمة د. يحيي الخشاب .

(٣) العقاد : أبو الأنبياء ص ١٣٩ .

أ - إن في هذا القول تحديداً قاطعاً بتعداد الصابئة دون بيان مصدر ذلك التحديد القاطع .

ب - لم يتضمن هذا القول تحديد الفترة الزمنية التي يمكن أن يصدق عليها هذا العدد بالنسبة للصابئة ؛ هل هو في الوقت الحالي أم في فترة زمنية مضت ؟

لقد ذكر نيقولا سيوفي من خلال تقدير تقريبي أن عدد الصابئة عام ١٨٧٧ كان حوالي أربعة آلاف نسمة . (١) بينما يورد الأستاذ الحسني أنه وفقاً لما جاء في (المجموعة الإحصائية السنوية) الصادرة عن وزارة الاقتصاد العراقية سنة ١٩٦٥ أن تعداد الصابئة كان (١٤٫٥٥٠) نسمة بينهم (٧٣٥٠) من الذكور و (٧٢٠٠) من الإناث . (٢)

ويستطرد العقاد قائلاً : إن الصابئة - علي قلة عددهم - يستقلون بلغة (مقدسة) تخصهم ولهم كتابة أبجدية خاصة بهم كذلك . كما أن للصابئة أحكاماً دينية لاتبه في جملتها ديناً واحداً ، ولكنها تشبه في بعض أجزائها كل دين . "ففيها ولاشك عقائد سابقة لجميع الأديان الكتابية ، وعقائد سابقة لدين الخليل " . (٣)

---

(١) M. N. Sionffi : Etudes sur la Religion des Soubbas . P. 158 - Paris , 1880.

(٢) السيد الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ١٥٨ ط. ثامنة ، ١٩٨٤ .

(٣) ن . م : ص ١٣٩ .

أما بالنسبة للغة الصابئة فإن الأستاذة ناجية مراني تفرد فصلاً كاملاً عن لغة الصابئة المندائية وذلك في كتابها (مفاهيم صابئية مندائية) .

فتذكر ناجية مراني - صابئية المعتقد - أن المندائية لغة دين ، وهي اللغة التي وردت بها المخطوطات الصابئية ، وعليه فإن التعاليم والصلوات والتراتيل والأدعية الدينية كلها واردة بهذه اللغة . وكما أن المندائية لغة دين فهي عند الصابئة لغة العلم أو المعرفة . فكلمة مندائية منسوبة إلي (مندا) الآرامية التي تعني المعرفة أو العلم أو الدين . [(١)]

وتتشابه عقيدة الصابئة المندائية في اللغة ودلالاتها مع ماجاء في القرآن الكريم " وعلّم آدم الأسماء كلها " . [(٢)] فيذهبون إلي أن الله تعالي آتي العلم آدم رأس البشر ، فعرف ربه وعرف نفسه وقرأ الأبجدية الأولي : آ ، با ، جا ، دا ، ها ، وا ، زا ، حا ، طا ، يا ، كا ، لا ، ما ، نا ، سا ، ئي ، فا ، صا ، قا ، را ، شار ، تا ، اد ، آ.

هذه هي الأبجدية المندائية التي يعتقدون أنها أول أبجدية للبشر نطق بها آدم وذريته من الأخيار المصطفين الذين كانوا أنبياء ومعلمين علي مر العصور.

ويلاحظ أن أبجديتهم تبدأ بالألف الذي يرمزون له بدائرة ( آ ) وتنتهي

---

(١) ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ١٦٣ طبعة ثانية - بغداد ١٩٨١ .
(٢) [ البقرة - ٣١ ] .

به وذلك يعكس اعتقادهم بأن الأشيا ، كلها تعود إلي أصلها ، وأن البدء والانتهاء هما واحد أحد كامل لا نهائي

ولكون هده اللغة مقدسة لدي الصابئة فإن الديانة الصابئية توصي جميع أتباعها بطلب العلم وتعتبر المعلم سيداً ربانياً يجب احترامه وتوقيره. ويري بعض الباحثين في أصول اللغة الصابئية إلي أن المندائية لهجة من اللهجات الآرامية التي تنشب بدورها الي ما اصطلحوا علي تسميته بالمجموعة أو الأسره العربية أو السامية التي تنتسب إلي سام بن نوح وتشمل تلك المجموعة اللهجات البابلية والأشورية والأكدية والكنعانية الفينيقية والعبرية والآرامية والعربية بالإضافة إلي المعينية والسبأية (١)

وإذا كانت الأبجدية الصابئية تشبه الأبجدية العربية نطقاً أو تقترب منها ، فإنها من جهة الكتابة تشبه الحروف النبطية كما أن لغتهم تشبه لغة التلمود الذي كتب في بابل ويذكر فريق من الصابئة أنهم يرجعون إلي أصول قديمة لأن استقلالهم باللغة الدينية والكتابة الأبجدية لم ينشأ في عصر حديث ومع استقلال الصابئة باللغة الدينية والكتابة الأبجدية يشتركون مع أصحاب الأديان الأخري في شعائر كثيرة ولايعرف دين من الأديان تخلو الصابئة من مشابهة له في احدي الشعائر. فهم يشبهون

---

(١) انظر ، ناجية مراني مفاهيم صابئية مندائيه ص ١٦٤ باقر . مقدمة في تاريخ الحضارات ٣٧٤/١ وايضاً ماكزه رفيق حلمي لغات الجزيرة العربية ١٧٧/٤ مجلة المجتمع العلمي العراقي

وكذلك R Macuch Handbook of Classical and Modern Mandaic P Berlin 1965

البراهمة والمجوس والأورفيين أصحاب النحل السرية ، كما يشبهون اليهود والنصاري والمسلمين . كذلك فإنهم يشبهون الفلاسفة وأصحاب المذاهب العقلية في تفسير الوجود والموجودات . وهم كما يشبهون الجميع يخالفون الجميع .

وتتمثل مخالفة الصابئة لغيرهم في تشبثهم بأصل قديم لايفارقونه. وأما مشابهتهم لغيرهم وأخذهم عن غيرهم فقد يكون راجعاً إلي المواضع الجغرافية التي أقام فيها الصابئة منذ القدم . فلقد كان مقامهم عند خليج فارس وحوله معبراً ظلت تتردد عليه الملل والنحل المختلفة من خلال تردد أبنائها علي ذلك الإقليم أو إقامتهم فيه . (١)

ومما سبق يمكن ملاحظة أن الصابئية - خاصة المندائية منها - ليست عرقاً متميزاً ولا قومية خاصة ، وإنما هي عقيدة دينية اتبعها بعض سكان الجزيرة العربية أو أطرافها قبل الإسلام . أما اللغة التي وردت بها الكتابات الدينية فهي المندائية وهي لهجة من الآرامية التي تلت اللغة الأكدية وبقيت سائدة في المنطقة حتي ظهور الإسلام وسيادة الفصحي . وإذا كانت الصابئة المندائية تعترف بيوحنا المعمدان معلماً ونبياً ورسولاً ، فإنها تعترف في الوقت نفسه بالآباء والأنبياء الأوائل اعتباراً من آدم وشيث وسام وإبراهيم ،

---

(١) انظر : العقاد : أبو الأنبياء ص ١٤٠ ، وانظر أيضاً الأستاذة دارور : الصابئة المندائيون - المقدمة ص ١٢ ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي - مكتبة خياط - بيروت ١٩٦٤ ، وانظر كذلك : أحمد أمين : ضحي الإسلام ٢٥٧/١ مكتبة النهضة المصرية - ط. سابعة القاهرة ١٩٦٤ .

وتعتقد بأن أقدم تراث ديني تتبعه إنما هو تراث هؤلاء الآباء الصالحين ، الأمر الذي يجعل جذورها التاريخية مرتبطة بهم . (١)

## مراحل الاعتقاد الصابئي :

مرت الديانة الصابئية - شأنها شأن ديانات أخري - بمراحل أو أدوار أو أطوار عبّرت عن تدرجها وارتقائها . ولاشك أن كل مرحلة من تلك المراحل كانت تتسم بخصائص تميزها عن غيرها ، وتمثل انتقالاً وتحولاً في العقائد والمفهومات التي ينبني عليها الدين الصابئي . ولقد سبقت الإشارة إلي أن الصابئة يعتقدون أن دينهم أقدم الأديان علي وجه الأرض ، وأنه أنزل بأمر ملك النور علي آدم وحواء رأسي البشرية - ومصدر نسلها ، وأن الدين الصابئي باق منذ عهد آدم إلي أيامنا هذه .

ويمكن القول بأن الديانة الصابئية قد مرت بأربع مراحل متدرجة هي كما يلي :

### ١ - المرحلة الأولي { مرحلة عبادة الكواكب والنجوم } :

ولقد ساد فيها الاعتقاد بتعدد القوي المدبرة لهذا الكون ، وأنه إذا كان هناك مثل هذه القوي فإن هناك كذلك قوة أكبر وأعلي تهيمن علي غيرها وتسيطر علي أفعالها وتدبرها . ولعلهم كانوا يقصدون بتلك القوي المدبرة الكواكب والنجوم التي ارتبط جانب كبير من الصابئة بها وبعبادتها . وليست

---

(١) انظر ، ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٧٢ .

الهياكل التي يقيمونها والطقوس والشعائر التي يؤدونها إلا وسائط تقربهم من تلك الأجرام التي حلت فيها هذه القوة العليا . (١)

تلك هي أصول الديانة الصابئية في مرحلتها الأولي ، ولقد بقي جزء من هذه الأصول في عقيدة الصابئة المعاصرين . فمن أصول جانب كبير من الصابئة قديماً وحديثاً تعظيم الكواكب وتكريم النجوم ، خاصة الكواكب السيارة السبع . ولقد تميز النجم القطبي بمكانة مرموقة في اعتقادهم حيث إنه بمثابة القبلة التي يتجه صوبها كثير من الصابئة أثناء تعبدهم .

وكل الشعائر إذا لم يتوجه بها إلي هذا الكوكب تعتبر غير مقبولة وتسقط سائر هذه الشعائر . وتعود أهمية النجم القطبي لدي الصابئة لكونه أكثر الكواكب ثباتاً ، بينما تتغير الكواكب الأخري في مواضعها تبعاً لاختلاف الفصول والأوقات . وإذا كان كل من الشمس والقمر مستمرين في الظهور وفيهما صفة الديمومة إلا أن تغيراً يعتريهما وفقاً للانتقال من برج إلي برج ومن النقصان والكمال ومن الخسوف والكسوف . وهكذا فإن الشمس والقمر – وفقاً لعقيدة الصابئة – وإن كانا يتصفان بالديمومة فإنهما

---

(١) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ٢/ ٦ – ٧ تحقيق محمد سيد كيلاني – مطبعة مصطفي البابي الحلبي – القاهرة ١٩٧٦ – وانظر أيضاً : السيد عبد الرزاق الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ٢٢ .

يفتقدان الثبات . وتتوافر للنجم القطبي لديهم هاتان الصفتان : الثبات والديمومة فضلاً عن أنه يمثل (مصدراً واحداً) للعبادة . (*)

## ٢ - المرحلة الثانية (مرحلة عبادة الأوثان) :

يذكر بعض الباحثين أن الصابئة في تدينها انتقلت بطريقة فجائية ومباشرة من المرحلة الأولي إلي المرحلة الثاني ودون تدرج أو تطور . ولكن فريقاً آخر من الباحثين في تاريخ الصابئة يري أن هناك فترة انتقالية استغرقتها الديانة الصابئية في تحولها من المرحلة الأولي وهي مرحلة عبادة الكواكب إلي المرحلة الثانية وهي مرحلة عبادة الأوثان . (١)

ولعل وجهة النظر الثانية هي الأصوب وذلك لأمرين :

أ - أن مسار التاريخ يشهد بأن كثيراً من التحولات الكبري في مجال التاريخ لم تأت فجأة وإنما كانت هناك (فواصل تاريخية) إذا جاز هذا التعبير. وتسمح مثل هذه الفواصل بوجود إرهاصات المرحلة التالية وتمهد لها بغض النظر عن المدة الزمنية التي تستغرقها .

---

(*) يذكرنا هذا - مع اختلاف في المنطلقات - بما أورده القرآن عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام في مرحلة الاستدلال العقلي علي وجود الله : " وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأي كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لاأحب الآفلين . فلما رأي القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأي الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم إني بريئ مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين " . (الأنعام ٧٥ - ٧٩) .

(١) انظر ، الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ٢٤ .

ب - يؤكد هذا الرأي ماذهب إليه أبو الحسن بن علي المسعودي صاحب أحد أقدم المصادر التاريخية للصابئة (ت ٣٤٥ هـ) حيث يذكر في كتابه (مروج الذهب) بالنسبة لعبادة الصابئة للكواكب والنجوم أنهم " أقاموا علي ذلك برهة من الزمان وجملة من الأعصار حتي نبههم بعض حكمائهم علي أن الأفلاك والكواكب أقرب الأجسام المرئية إلي الله تعالي ، وأنها حية ناطقة . وأن الملائكة تختلف فيما بينها وبين الله ، وأن كل مايحدث في هذا العالم فإنما هو علي قدر ماتجري به الكواكب علي أمر الله ، فظموها وقربوا لها القرابين لتنفعهم ، فمكثوا علي ذلك دهراً . فلما رأوا الكواكب تختفي بالنهار وفي بعض أوقات الليل لما يعرض في الجو من السواتر ، أمرهم بعض من كان فيهم من حكماذهم أن يجعلوا لها أصناماً وتماثيل علي صورها وأشكالها ، فجعلوا لها أصناماً وتماثيل بعدد الكواكب الكبار المشهورة . وكل صنف منهم يعظّم كوكباً منها ويقرّب لها نوعاً من القربان خلاف ماللآخر. علي أنهم إذا عظمّوا ماصوروّا من الأصنام تحركت لهم الأجسام العلوية من السبعة بكل مايريدون ، وبنوا لكل صنم بيتاً وهيكلاً منفرداً، وسموا تلك الهياكل بأسماء تلك الكواكب " . (١)

ويذكر فخر الدين الرازي ( ت ٦٠٦ هـ ) أن عقيدة الصابئة في هذه المرحلة تحولت وتطورت من عبادة الكواكب والنجوم إلي عبادة الهياكل التي

---

(١) أبو الحسن المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ٢/١٣٥ - القاهرة ١٩٣٨م وانظر أيضاً : البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

أقاموها وكانوا يقصدونها للعبادة أثناء غروب تلك الكواكب والنجوم ، أو عندما تيقنوا أن الكواكب والنجوم (أيضاً) تغيب وتختفي كغيرها .

يقول الرازي : " واعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين ، لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدونها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلاً ، فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهرت من هنا عبادة الكواكب ". (١)

وهكذا يمكن القول إن الصابئة في هذه المرحلة الثانية تحوّلوا عن عبادة (التشخّص البعيد) المتمثل في الكواكب والنجوم إلي عبادة (التشخص القريب) المتمثل في بعض الأجسام المادية الأرضية كالماء والنار والهواء وغيرها كرموز أرضية تجسد تلك الكواكب وتكتسب من خلالها طاقتها وتأثيرها . وربما كان ذلك سبباً رئيسياً في ظهور طائفة من الصابئة الذين يعبدون النار ويقدسون جذوتها وهم المجوس .

### ٣ - المرحلة الثالثة { مرحلة التجريد والتفلسف } :

تتميز هذه المرحلة من الديانة الصابئية بالتحول - غير الفجائي كذلك - من التعلق بالمشخصات سواء كانت علوية أو سفلية إلي التجريد والتفلسف. ولقد شهدت هذه المرحلة استقراراً وثباتاً كبيرين بالنسبة للعقيدة

---

(١) فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٠ مراجعة علي سامي النشار - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٣٨م.
وانظر أيضاً : المطهر بن طاهر المقدسي : البدء والتاريخ ٢٤/٤ .

الصابئية . كما تميزت هذه المرحلة كذلك بعكوف بعض كهّان الصابئة علي تسجيل الديانة وطقوسها في كتابات وأسفار مختلفة . كما قام الكهان والرهبان الصابئة تبدريس التعاليم الصابئية ونشرها .

ولقد سبقت الإشارة إلي أن الصابئة خاصة المندائيين يعتقدون أن أول من أتاه العلم هو آدم عليه السلام ، فعرف ربه ، وحينها عرف نفسه . وتذكر الكتابات المندائية أن العلم آتي شيث بن آدم الغرس الطيب الذي يمثل الكمال الإنساني . وهكذا ظل العلم والتدريس - فيما يذكر الصابئة المندائيون - فينقل عبر المختارين المصطفين من السماء ، فيعلمون به الناس ويكون شريعة يتبعها الآخرون . (١)

ولقد كان لانقطاع الرهبان والكهنة للدراسة والعبادة أثر كبير في إدخال الآراء الفلسفية علي تعاليم الديانة الصابئية مما جعل هذه المرحلة الثالثة مرحلة تعليل وتحليل لأصول الديانة . ومما لاشك فيه أن عبادة الصابئة للكواكب والبحث في آثارها أورث نظراً طبيعياً ذا صلة بالدين مما يمكن القول معه بوجود فلسفة للطبيعة قوامها البحث عن العلة المؤثرة أو مجموع العلل المؤثرة .

وفي هذه الأثناء التي امتزج فيها التفلسف بالدين وظهرت بعض المباحث الفلسفية حول مبدأ العالم ومنتهاه والتأثيرات الكونية للكواكب وغير ذلك ، ظهرت أيضاً نزعات فلسفية أخلاقية وميتافيزيقية تقوم علي فكرة

---

(١) انظر : - E. M. Yamanchi : Gnostic Ethic and Mandacan Origin , P. 17 Harvard 1970.

التمييز بين النفس السماوية والجسد الأرضي ، بين الخير والشر ، بين النور والظلام . وما إلي ذلك من الآراء التي يمكن أن نلمس مثيلاً لها في الأديان والفلسفات الأخري .[١]

ولعل هذه المرحلة التي تميزت بالتفلسف حول مسائل الدين تشير إلي ثمة تأثر بالروح الفلسفية اليونانية التي سادت مناطق كثيرة من العالم القديم بغض النظر عن دوافع هذه الفلسفة اليونانية ومنطلقاتها .

### (٤) المرحلة الرابعة { مرحلة تعظيم يوحنا المعمدان } :

تتسم هذه المرحلة الرابعة من مراحل الديانة الصابئية بكونها خطت خطوات واسعة إلي التأثر بالمعتقدات السائدة خاصة بالنصرانية . ويهمني أن أشير هنا إلي نقطة مهمة وهي أن كل مرحلة من هذه المراحل لم تنسخ السابقة عليها تماماً وإنما طورتها مع استبقاء بعض العناصر والملامح الدينية السابقة ولعل من أبرز تلك العناصر الدينية لدي الصابئة عبر مراحل تطور عقيدتهم والتي ظلت مستمرة معهم بشكل أو بآخر مسألة عبادة أو تأليه الكواكب والنجوم .

ومما لاشك فيه أن النصرانية في أول عهودها قد تركب أثراً قوياً في بعض عقائد الصابئية . ومن بين مظاهر هذا الأثر القوي تعظيم (الأشخاص الآدميين) ، فكما أن النصاري مالوا إلي تقديس عيسي عليه السلام وتأليهه فإن فريقاً كبيراً من الصابئة قد سلكوا هذا المسلك في الاعتقاد والعبادة تجاه

---

(١) Encyclopaedia Britannica , P. 215 - Vol. 8.

نبي الله يحيي أو يوحنا المعمدان . فقد اعتبر جل الصابئة يحيي نبياً من أنبيائهم أو لعله أهم أنبيائهم – كما سنبين – ولكنهم خطوا في التعظيم نفس الخطوات التي سلكها النصاري في تقديس عيسي وتأليهه .

ولايعني وجود بعض العناصر الدينية المشتركة بين الصابئية والنصرانية أن الأولي قد ذابت في الثانية أو اندمجت فيها ، بل إن للديانة الصابئة استقلالاً عقدياً وتعبدياً جعل لها وجوداً واستمراراً معاصرين . فلازال هناك كثير من الصابئة في عالمنا اليوم وفي نفس المناطق القديمة التي كان يسكنها أجدادهم الأوائل أحياناً ، وأحياناً أخري في مناطق تتناثر حولها أو بالقرب منها في جنوب العراق وبالقرب من حدودها مع إيران . (١)

وبالرغم من وجود كثير من العناصر الوثنية في الديانة الصابئية سواء في هذه المرحلة الرابعة أو في المراحل السابقة إلا أن بعض الباحثين الغربيين يرون أن الصابئة المندائية – كما سنفصل ذلك – يميلون إلي الإعتقاد بوجود رب عظيم هو الذي خلق الموجودات المادية والروحية . وكذلك الاعتقاد بأن النفس في الجسم كالأسير في حبسه وأنها لابد عائدة إلي موطنها الأصلي الذي انبعثت منه حيث تتحد بالذات العظمي في العالم النوراني .

ولذلك يقول الصابئة المندائيون في بعض أدعية وتراتيل التعميد عندهم: " وفي الأخرة ستعود النفوس التي انبعثت منه إليه ، بعد أن تفارق

---

(1) E. S. Drower :
The Mandaeans of Iraq and Iran, p. Oxford 1962.

أجسادها ، ستغتبط به ، ستعانقه وسترتفع إلي الملأ الأعلي ، سترتفع إلي دار البقاء " . (١)

## فرق الصابئة :

لقد سبقت الإشارة إلي أن أهل الملة الملقبين بالصابئة بالرغم من أن هذا الوصف (صابئة) يشملهم جميعاً إلا أنهم في الحقيقة يمثلون أكثر من فرقة ولكل فرقة منهم معتقداتهم وآراؤها . وتكاد تتفق المراجع التاريخية التي أوردت ذكر الصابئة علي أن هذه الفرق تنحصر في أربع فرق ، وذلك كما يلي :

### ١ - فرقة أصحاب الهياكل :

وتذهب هذه الفرقة إلي الغلو في الاعتماد علي هياكل المتوسطات الروحانية . ولقد أقرت هذه الفرقة أنه مع ضرورة حاجة الإنسان إلي (متوسط) يقربهم إلي عبادة الروحانيات ، فلا بد أن يكون ذلك المتوسط مما يشاهد ويدركه حتي يتقرب إليه هو كذلك . فإن التقرب إلى (المتوسطات) عندهم تقرب إلي الروحانيات التي هي كالأرواح بالنسبة للمتوسطات . فكأن الهياكل أو المتوسطات إذن بمثابة (التجسد) للروحانيات .

يقول الشهرستاني إن أصحاب الهياكل أقروا بأنه لابد للإنسان من متوسط ولابد للمتوسط أن يري ، فيتوجه إليه ويتقرب به ويستفاد منه . ولذلك

(1) E. S. Drower : The Canonical Prayer Book of the Mandaeans - P. 9 Leiden - 1959.

فإنهم فزعوا إلي الهياكل التي هي السيارات السبع ، فأخذوا يبحثون ويتعرفون علي بيوتها ومنازلها ، ثم عن مطالعها ومغاربها ، ثم الاتصالات القائمة بينها من جهة الموافقة والمخالفة مرتبة علي طبائعها ، ثم تقسيم الأيام والليالي والساعات عليها ، ثم أخيراً تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها . (١)

ولقد تقرب الصابئة من أصحاب هذه الفرقة إلي كل هيكل وسألوه بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه من الأماكن والأزمان واللباس الخاص به والتختم بالخاتم المطبوع علي صورته . (٢)

وتعتبر الهياكل عند هذه الفرقة أحياء ناطقة بحياة الروحانيات التي هي أرواحها ومتصرفة فيها . ومنهم من جعل هيكل الشمس رب الهياكل والأرباب ، وهذه الهياكل هي المدبرة لكل مافي العالم من كون وفساد .

ويذكر الشهرستاني أنهم عينّوا ليوم كوكب زحل علي سبيل المثال يوم السبت وراعوا فيه ساعته الأولي ، وتختّموا بخاتمه المعمول علي صورته وهيئته وصنعته ولبسوا اللباس الخاص به وتبخروا ببخوره الخاص ودعوا

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٤٩/٢ وانظر أيضاً ، سيف الدين الآمدي : أبكار الأفكار ص ١٠ ، وكذلك المسعودي : مروج الذهب ٩٥/١ .

(٢) لقد بنوا هيكل زحل علي شكل مسدسي ، وهيكل المشتري علي شكل مثلث ، وهيكل المريخ علي شكل مستطيل ، وهيكل الشمس علي شكل مربع ، وهيكل الزهرة علي شكل مثلث في جوف مربع ، وهيكل عطارد علي شكل مثلث في جوفه مستطيل ، وهيكل القمر علي شكل مثمن .

بدعواته الخاصة به وسألوا الحاجة التي تستدعي من زحل من أفعاله وآثاره الخاصة به ، فكان يقضي حاجتهم ويحصل في الأكثر مرامهم وكذلك بالنسبة للمشتري وبقية الكواكب السيارة الأخري . [١]

ويعتقد أصحاب هذه الفرقة أنه ليس في عالم الكون والفساد فاعل قديم مختار إلا الأفلاك والكواكب ولذلك حكموا بكونها أحياء ناطقة .

## ٢ - فرقة أصحاب الأشخاص :

ويذهب أصحاب الأشخاص إلي مزيد من التشخص لهذه المتوسطات حيث إن تجسد الهياكل عند أصحاب الهياكل لم يعد كافياً عند هؤلاء . فهم يقررون أن الهياكل قد تري في وقت ولاتري في وقت آخر ، لأن لها طلوعاً وأفولاً وظهوراً بالليل وخفاء بالنهار .

كل ذلك من شأنه عند أصحاب الأشخاص ألا يجعل التقرب بها والتوجه إليها صافياً ، مما يستدعي ضرورة أن تكون هناك صور وأشخاص موجودة بالفعل وقائمة ومنصوبة نصب أعينهم . وهذه الأشخاص أو (الأصنام) هي التي يعكفون عليها ويتوسلون بها إلي الهياكل ويتقربون بها إلي الروحانيات ، ويُتقرب بالروحانيات إلي الله .

وقال أصحاب الأشخاص بشأن مايعبدون "هؤلاء شفعاؤنا عند الله"[٢]

---

(١) المرجع السابق ص ٤٩ . وانظر أيضاً : أبكار الأفكار ص ١٠

(٢) { يونس - ١٨ }

وإذا كان أصحاب الهياكل هم عبدة الكواكب والنجوم حيث قالوا بألوهيتها ، فإن أصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان حيث سمّوها آلهة كذلك ، وهي في معتقدهم تقابل الآلهة السماوية .

ويذكر الشهرستاني أن ابراهيم عليه السلام كان علي عهد هؤلاء وكان أبوه آزر أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام ، ورعاية الإضافات النجومية فيها حق الرعاية ، ولهذا كانوا يشترون منه الأصنام لا من غيره . ولذلك كانت أكثر حجج ابراهيم عليه السلام مع أبيه ، كما جاءت أقوي الإلزامات عليه.(١)

فلقد قال عليه السلام لأبيه آزر : " أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين " (٢) . وقال : " يا أبت لم تعبد ما لايسمع ولايبصر ولايغني عنك شيئاً " . (٣) وعندما استشعر ابراهيم عليه السلام عدم جدوي حججه والزاماته العقلية انتقل من أسلوب القول إلي كسر الأصنام بالفعل. يقول تعالي : " فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم يرجعون . قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين . قالوا سمعنا فتي يذكرهم يقال له ابراهيم ".(٤)

---

(١) المرجع السابق ٥١/٢.
(٢) { الأنعام - ٨٣ } .
(٣) { مريم - ٤٢ } .
(٤) { الأنبياء - ٥٨ / ٦٠ } .

### ٣ - فرقة أصحاب الحلول والتناسخ (الحرانيون) :

تمثل فرقة أصحاب الحلول أو الصابئة (الحرانيون) أهمية كبري مع الفرقة موضوع دراستنا . حيث تفرد المصادر التاريخية مكاناً بارزاً لذكر هذه الفرقة لكثيرة أتباعها ووجود كثير من العلماء الذين ينتسبون إليها . فلقد ذكرهم الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفرق تحت اسم الصابئة (الحرنانية) . وتقول دائرة المعارف الإسلامية عنها إنها "فرقة وثنية بقيت أمداً طويلاً في ظل الإسلام ولها أهميتها بحكم مبادئها ، ولها أيضاً شأنها لما خرج من بين صفوفها من علماء " . (١)

وتنتسب هذه الفرقة إلي مدينة (حران) وهي إحدي المدن القديمة وتقع علي منطقة الحدود بين تركيا وسوريا ، وكانت تمثل أهمية كبيرة من النواحي الدينية والعلمية والتجارية . ولقد فتحها المسلمون عام ٦٣٩ هـ في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه . (٢)

وتجمع المصادر التاريخية القديمة والحديثة علي كون فرقة الصابئة الحرانية فرقة وثنية تتبني عقائد الفرق الأخري التي سبقت الإشارة إليها وتضيف إليها مزيداً من عناصر الوثنية . (٣)

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٨٩/١٤ .

(٢) انظر المرجع السابق : ٣٥٥/٧ ، ابن النديم : الفهرست ص ٣٢٠ .

(٣) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ٥٤/٢ ، ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣٤/١ ، آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٨٥/١ ، أحمد أمين : ضحي الإسلامي ٢٥٧/١ ، دائرة المعارف الإسلامية ٣٥٤/٧ ، علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٧٧/١ .

أما أهم آراء وعقائد هذه الفرقة فهي قولهم إن الإله الصانع المعبود واحد ومتكثر في آن واحد . فهو واحد بالذات حيث إنه الأزل والأول والأصل. كما أنه متكثر بالأشخاص التي هي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيّرة العالمة الفاضلة فإنه يظهر بها ويتشخص بأشخاصها ، وهو بالرغم من ذلك التكثر إنه واحد في ذاته .

أما عن كيفية حلول الصانع وتشخصه في هذه الهياكل فهم يعتقدون أن هذه الحلول إما أن يكون بحلول ذاته كلها أو بحلول جزء من ذاته علي قدر استعداد مزاج الشخص . كذلك يقول إنه تشخص بالهياكل السماوية كلها وهو واحد ، وإنما يظهر فعله فيها واحداً واحداً بقدر آثاره فيه وتشخصه به. فكأنما الهياكل السابعة هي بمثابة أعضائه السبعة . كما يمكن أن يتشخص الصانع فينا ويحل في أعضائنا وجوارحنا كبشر فينطق بلساننا ويجئ ويذهب بأرجلنا ويفعل بسائر جوارحنا . ويذكر الشهرستاني أن منشأ أصل التناسخ والحلول كان عند هؤلاء القوم . (١)

ويقرر أصحاب هذه الفرقة إن الصانع أبدع الفلك وجميع مافيه من الأجرام والكواكب وجعلها مدبرات هذا العالم وهم يمثلون الآباء ، بينما العناصر هي الأمهات . فالكواكب عندهم إذن آباء أحياء ناطقة ، والعناصر أمهات . وما تؤديه الآباء من الآثار إلي الأمهات تقبلها بأرحامها فتحصل من ذلك المواليد وهي المركّبات .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١/٥٩ - ٥٦

وذهب أتباع هذه الفرقة بصدد التناسخ إلي تكرار الأدوار والأكوار إلي مالانهاية .

فإن طبيعة الكل تحدث في كل إقليم من الأقاليم المسكونة علي رأس كل ستة وثلاثين ألف سنة وأربعمائة وخمس وعرن : زوجين من كل نوع من أجناس الحيوانات ذكراً وأنثي ، من الإنسان وغيره . فيبقي ذلك النوع تلك المدة ، ثم إذا انقضي الدور بتمامه انقطعت الأنواع نسلها وتوالدها. فيبتدئ دور آخر ، ويحدث قرن آخر من الإنسان والحيوان والنبات وكذلك أبد الدهر. وقالوا هذه هي القيامة ، وما الأعمال التي نحن فيها إلا جزاءات علي أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية . (١)

وهؤلاء هم الدهرية الذين أخبر عنهم القرآن : " ومايهلكنا إلا الدهر". (٢)

وهكذا فإنه وفقاً لمعتقدات هذه الفرقة فإنه ليس ثمة بعث وأن الثواب والعقاب إنما يكون في هذه الدار وليس في دار أخري . وذكروا أن الشرور التي ترتكب ليس الله الصانع شأن بها فهو أجل من أن يخلق الشرور والقبائح والأقذار والخنافس والحيات والعقارب وماشابهها من حشرات . وإنما اعتقدوا أنها كلها واقعة ضرورة عن اتصالات الكواكب سعادة ونحوسة واجتماعات العناصر صفواً وكدراً .

---

(١) المرجع السابق ٢/٥٥ .

(٢) ( الجاثية - ٢٤ ) .

ويذهب الحلوليون أو الحرانيون كذلك إلي إنكار نبوة أحد من البشر وإنما يعتبرون آراءهم ومعتقداتهم منسوبة إلي أربعة أنبياء هم : عاذيمون (أوشيث) ، وهرمس (أو إدريس) ، وأعيانا ، وأواذي .

## ٤ - فرقة أصحاب الروحانيات (المندائيون) :

يأتي ذكر هذه الفرقة عادة في تصنيف المراجع التي تناولت الملل والنحل في مقدمة فرق الصابئة لأهميتها التي تستحق . ولكنني لما خصصت هذه الدراسة لفرقة الصابئة المندائيين اقتضي السياق المنهجي للدراسة أن أقدم عليها غيرها في ذكر الفرق الإجمالي وأن أؤخر الحديث عنها باعتبارها إحدي هذه الفرق ثم يأتي بعد ذلك ذكر عقائدها وآرائها الفلسفية.

هذه الفرقة إذن هي أهم فرق الصابئة علي الإطلاق [(١)] ومن أشهر الأسماء التي اطلقت عليها :

١ - الصابئة أصحاب الروحانيات : حيث قالوا إن " الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد ، وتصريف الأمور من حال إلي

---

(١) لقد نشر في أوربا في الفترة مابين ١٩٣٠ - ١٩٦٦م مائة واثنان وأربعون مؤلفاً في الصابئين إجمالاً ، وانصب أكثر هذه المؤلفات علي هذه الفرقة (٦٦) مؤلفاً في ألمانيا ، و (٢٤) في بريطانيا ، و (١٥) في فرنسا ، و (١٦) في اسكندنافيا ، و (٩) في إيطاليا . ومن أشهر من تعرض لهذه الفرقة من علماء اللاهوت والاستشراق الأوربيين كل من السيدة دراور التي قضت ربع قرن من حياتها تعايش الصابئة وتصف من خلال مؤلفاتها طقوسهم وشعائرهم وعاداتهم سواء في العراق أو إيران .
انظر ، ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٦.

حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلي كمال ، يستمدون القوة من الحضرة القدسية ، ويفيضون الفيض علي الموجودات السفلية " . (١)

٢ - الصابئة المندائيون : ولفظ منداي أو مندائي يطلق علي كل فرد من هؤلاء الصابئة ويعني العالم أو العارف بالدين الحق . كم أن اللغة الدينية لهؤلاء الصابئة هي اللغة المندائية التي هل لهجة من الآرامية وهي عندهم لغة العلم . (٢)

٣ - الصابئة المغتسلة : وذلك لاعتماد دينهم علي التعميد والغطس في الماء والاغتسال الذي يعد أهم شعيرة لديهم . (٣)

٤ - صابئة البطائح : وذلك لإقامتهم في منطقة (البطائح) التي هي مسيل الماء المتسع الذي علي المجري الأدني للرافدين دجلة والفرات فيما بين واسط شمالاً والبصرة جنوباً . (٤)

ولما كان القسم الثاني من هذه الدراسة منصباً علي تناول معتقدات المندائيين وآرائهم الفلسفية بالتفصيل ، فإنني أكتفي هنا بذكر أهم النقاط الإجمالية في عقيدتهم . حيث يعتقد المندائيون أنهم يتبعون تعاليم آدم ،

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٧/٢ .

(٢) Drower and Macuch . A Mandaic Dictionary P. 7 - Oxford - 1963.

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٧٧ .

(٤) انظر : المسعودي : التنبيه والاشراف ص ١٣٧ ، وأيضاً دائرة المعارف الإسلامية ٦٨٢/٣ .

وإذا كان تقادم العهد ونشوء بعض المذاهب الزائفة والأديان الوثنية قد سمح بدخول بعض التعاليم الغريبة فإن النبي يحيي قد جاء ليخلص الدين من هذه المذاهب الدخيلة . ويعتقد المندائيون أن يحيي بن زكريا هو نبيهم الخاص بملتهم وهو صاحب الشعيرة الأساسية عندهم (التعميد) أو الغسس في الماء . أما كتاب الصابئة المندائيين المقدس فهو المعروف بالكتاب الكبير أو كتاب آدم (كنزارابا) Qinzarbba ومن معانيه أيضاً الكنز العظيم ، ويقال له (سدرا آدم) أو صحف آدم . وهم يعتقدون أنه صحف آدم نفسها ، وتنحصر مابحثه في ذكر بدء الخليقة والتطورات التي حدثت للبشر ، وفي صفات الخالق ، وفي سنن الدين والمعتقد وغيرها من مسائل الاعتقاد الصابئية المندائية .[١]

ولقد كان هناك أعلام من الصابئة المندائيين رفعوا شأن هذه الفرقة في مجال العلوم المختلفة . فمنهم علي سبيل المثال لا الحصر : ثابت بن قرة عالم الهندسة والفلك والمترجم والفيلسوف ، وثابت بن سنان الطبيب والعالم بالظواهر الجوية ، وهلال بن المحسّن المؤرخ ، وأبو اسحق بن هلال الوزير الفلكي ، والبتاني عالم الفلك المشهور المعروف ، صاحب الزيج المعروف بزيج الصابي ، وأبو جعفر الخازن العالم بالطبيعيات والرياضيات .[٢]

---

(١) Drower : The Mandaens of Iraq and Iran , P. 24 .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : ٩١/١٤ ، وانظر ابن النديم : الفهرست ص ١٩٣ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٩ ، ٤٤٢ ، ٤٧٧ .

# القسم الثاني

# إعتقادات المندائيين وآراؤهم الفلسفية

يغلب الجانب التشريعي والطقوسي علي ديانة الصابئة المندائيين .
وبالرغم من ذلك فإن هناك اعتقادات كثيرة أثمرت تفلسفاً حول تلك الاعتقادات . ومما لاشك فيه أن جمهور الصابئة في المراحل التاريخية المتقدمة - التي سبقت الإشارة إليها - قد نحتوا للكواكب والنجوم تماثيل وضعوها علي مرتفعات ، وراقبوا سحبها ومسيرها وطلوعها وأفولها. ولكن عندما تقدم بهم الزمن والعلم والتحضر أخذوا يربطون بين الحوادث والأسباب والكواكب والنجوم ، ويعللونها بما أتيح لهم من علم وفلسفة . وأخذوا يفلسفون الدين بما يتفق مع تقدمهم العلمي في التنجيم . وأدخلوا النظريات الفلسفية في الدين ، وعللّوا معتقداته وطقوسه وفرائضه .

ويمكننا القول بأن هناك التقاء فكرياً مبكراً بين الصابئة الذين وصفوا في معظم كتب التراث بأن أكثرهم فلاسفة ، واليونانيين القدامي وهم مركز الفلسفة ومعقل التفلسف ، حيث إن هناك مؤشرات كثيرة تدل علي ذلك كما سنبين .

يقول الأستاذ العقاد : " والغالب أنهم - أي الصابئة - عرفوا شيئاً من أقوال حكماء اليونان من طريق القساوسة النسطوريين الذين هاجروا إلي جنوب العراق في صدر المسيحية هرباً من الاضطهاد ، وكان أكثرهم يعرفون اليونانية ويقرأون الفلسفة ولا سيما الرواقية والفيثاغورية " . (١)

وإذا كان الصابئة المندائيون هم الذين ورد ذكرهم في القرآن - كما

---

(١) العقاد : أبو الأنبياء ص ١٤٣ .

تؤكد ذلك جل المصادر التاريخية - فإنه يؤكد هذه المقولة إيمانهم بالله وباليوم الآخر والثواب والعقاب . ولكن شعائر المندائيين المعاصرين في الحقيقة لم تخل من تقديس الكواكب كالاتجاه إلي نجم القطب في العبادة ، وممارسة بعض رجال الدين منهم للتنجيم . وهكذا يمكن القول بأن عقائد المندائيين وإن اتجهت أحياناً صوب التوحيد ، فإنها غالباً لم تتخلص من آثار الوثنية ، فكأنها إذن ملتقي التوحيد القديم والوثنية القديمة . (١)

## ١ - في الألوهية :

تمثل عقيدة الصابئة المندائيين في الألوهية حالة من الانتقال بين التوحيد والشرك أو التعدد . وهم في ذلك يعبرون من خلال اعتقادهم عن ذلك الخلط الناشئ لديهم بين التوحيد الذي يغلب علي فطرتهم وتوارثوه - وفقاً لما يذكرون - عن بعض أنبيائهم ، والشرك والوثنبة التي حاولوا من خلالها التشبه بأصحاب بعض المذاهب والنحل القديمة أو بالأصول الوثنية التي توجد في عقائد الصابئة عموماً .

وهكذا نلاحظ أن المندائيين يمزجون عقيدتهم في الإله الصانع (الواحد) بالملائكة أو المتوسطات الروحانية ويتحدثون عن الخالق وعن هذه المتوسطات دون تمييز مما يعطي انطباعاً بأن عقيدتهم في الجميع واحدة ، أو ربما سموا تلك المتوسطات أرباباً .

---

(١) انظر : مقدمة ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي لكتاب دراور : الصابئة المندائية ص ٢١ - مكتبة خياط - بيروت ١٩٦٤ ، وانظر أيضاً ، العقاد : أبو الأنبياء ص ١٤٨.

ويشير الشهرستاني إلي عقيدتهم في الألوهية حيث إنهم يعتقدون أن للعالم صانعاً ، فاطراً ، حكيماً مقدساً عن سمات المحدثات . وهذا الصانع في اعتقادهم من التنزيه والكمال مما لايمكن لأحد من البشر معرفة ذاته أو إدراك جلاله . [١]

ولعلنا نتبين عقيدتهم في الألوهية علي نحو أكثر تفصيلاً من خلال استعراضنا لبعض نصوص كتابهم المقدس (الكنزاريّا) في ترجمة عربية للسيدة الصابئية المندائية ناجية مراني . "مُسبّحٌ الرب ومُزكّاة ذاته ، رب العوالم كلها ... الله الحق القوي العظيم الذي لايحد .. النور الزكي ، النور العظيم الخالد الغفور التواب ذو الرأي والرحمة .. العزيز الحكيم العليم البصير وسلطان الأشياء كلها . لا يُري لا يُحد .. لا تحوله بعظمته ولاشريك بسلطانه . نور ساطع وضوء لكل العوالم .. كله نور ، كله اتقان ، كله حياة، كله حق ، كله رحمة ، كله غفران ، كله بصر ، كله حسن وجمال ، كله معرفة وجلاء وعلم ، كل أسمائه جلال ووقار .. تبارك الجميع ببركاته منذ القدم وإلي أبد الآبدين .

أسمي من جميع الأثيريين . ورب جميع الملوك . نور لايداخله ظلام . حياة هو لايداخلها موت . طيب هو لايداخله سوء . لطف هو لايأتيه غيظ وحقد . غبطة هو لايأتيها غم وقهر . مكان لكل الطيبيين وأب لكل الأثيريين. تباركه العوالم كلها . واسمه ملء أفواه المسلمين والمؤمنين بالحق. ونطق جميع الأثيريين مسبحين لملك الأنوار العلي ، وقالوا : كيف نسبحك

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٦/٢ .

وكيف نعظمك وكيف نقدّرك ! . نسبحك بتسبيحتك التي لاتحد ، ونباركك ببركتك النفيسة التي لاتقدر ، ونعظمك بعلاك الذي لايقاس ، نقدرك بعمقك الذي لايسبر .. ملؤه التسبيح . تسبح ملائكة النور لملك النور ، بالنور الذي وهبه إياها .. طوبيل لمن عرفك وطوبي لمن اعترف بك .. طوبي لمن تأملك وطوبي لمن دعا إلي تأملك .. لاتسبحوا للكواكب والأبراج . ولاتسبحوا للشمس والقمر المنورين هذا العالم ، فإنه هو الذي وهبها النور . هذا هو الصوت الأقدم الذي وهبنـــا آدم أبا البشر فسجد وسبح لملك الأنوار العلي". (١)

وفي نص آخر من كتاب (قلستا) وهو كتاب التراتيل المندائية جاء مايلي : " ليست الشمس مطلبي ولا تهواها نفسي . فالشمس التي عنها تتحدثون تغرب في المساء . الشمس التي عنها تتحدثون باطلة زائلة . والساجدون للشمس سينتهون إلي لاشئ .. ليس القمر مطلبي ولاتهواه نفسي. القمر الذي عنه تتحدثون يغيب في النهار . القمر الذي عنه تقولون باطل زائل ، والساجدون للقمر باطلون زائلون . نهضت من الأردن (أي النهر) ولقيت جمعاً من الناس يحيطون بأبينا شيت قائلين له : بحياتك ياأبانا شيت ، هلا جئت لتعمدنا في الأردن ؟ : حسناً إن جئت لتعميدكم في الأردن فمن سيكون شاهدكم ؟ : هذه النار المتوقدة ستكون شاهدنا : ليست النار مطلبي ولا تهواها نفسي . النار التي عنها تقولون باطلة زائلة . النار وعابدوها سينتهون إلي لاشئ " . (٢)

---

(١) ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ١١ - ٢٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٣١ - ٣٣ .

وفي نص ثالث من نفس الكتاب المندائي (قلستا) جاء مايلي : " أنت خالق كل جسم .. إله كل عوالم النور والمقوم للأفراد ، رب كل الملائكة ، والشامخ علي كل الملوك . بنورك المستمر وخيرك الذي لاينضب .. رب كل حي .. ونور كل الأنوار . وأطيب كل الطيبات ، لا نقص ولا ناقص في ذاتك " . (١)

ونتبين من خلال هذه النصوص المندائية المقدسة مدي تقديس الصابئة المندائيين لله الواحد الأزلي الأبدي . الذي لا أول لوجوده ، فهو قديم لايسبقه في قدمه شئ ، وانبعثت من لدنه الحياة . أو بالأحري فاضت عنه المخلوقات واقتبست من نوره كل بقدرها . وإليه تعود المخلوقات وبه تتحدد بعد أن تكمل قدرها . وهو منزه عن عالم المادة والطبيعة ، مفارق لأي تصور حسي، لاتناله الحواس . ليس له مثيل ولا شريك له في ملكه .

وهكذا فإن كل الصفات التي يخلعها المندائيون علي الإله الخالق توحي بالتعظيم والتنزيه كما أنها تدور كلها حول محور التوحيد . وهم بهذا الاعتقاد في الخالق لايختلفون غالباً عن سائر اعتقاد المسلمين ، خاصة ماكان متعلقاً منه بالتوحيد .

ولكننا من ناحية أخري - وكما سبقت الإشارة - نلاحظ انتقاصاً في هذا التوحيد ، وخلطاً بعقائد وفلسفات وثنية . فكأنه إذن نزوع إلي التوحيد الممتزج ببعض الرواسب الوثنية الشركة التي تؤثر في كماله ولا تجعله

---

(١) غضبان رومي : تعاليم دينية لأبناء الصابئة ص ٦٠ - مطبعة الجاحظ - بغداد ١٩٧٢م.

خالصاً. فوحدانية الله الخالق عندهم يزاحمها أرباب آخرون ، وهم وإن كانوا يجعلون هذه الأرباب في مكانة أدني من الخالق الصانع الحكيم إلا أنها في النهاية تتعارض ومطلق التقديس وتتصادم وكامل التوحيد . فهؤلاء الأرباب الآخرون الذين يمثلون حلقة متصلة بين مقام الألوهية ومقام الملائكة والنبيين، هم مخلوقون وخالقون في الوقت نفسه . مخلوق لله وخالقون ومتدخلون بالمشيئة والقدرة في شئون من دونهم . [1]

ومن ناحية أخري فإن المندائيين وإن كانوا أرقي تصوراً واعتقاداً لمسألة الألوهية من غيرهم من الفرق الصابئية الأخري ، إلا أنهم يشاركون غيرهم من تلك الفرق في مسألة بالغة الأهمية في معتقدات الصابئة جميعا رغم التفاوت بينهم ، حتي لكأنها تشكل أصلاً عظيماً ومشترك في معتقداتهم ، وأعني بها مسألة (تعظيم الكواكب) .

يقول رشدي عليان إن مثل ذلك التشابه في تقديس الكواكب وعبادتها بين سائر فرق الصابئة مع عدم تحسس فارق جوهري بينها دفع الكثير من الباحثين قديماً وحديثاً إلي الحكم علي كل الفرق الصابئية لا استثناء ونعت الصابئة جميعاً بتقديس الكواكب وعبادتها . إلا أن هناك فرقاً جوهرياً بين المندائيين وغيرهم من الصابئة ، فبينما يعبد غيرهم الكواكب مباشرة لاعتقادهم بتشخص وحلول الله فيها فيبنون لها الهياكل ويجعلونها مدبرات هذا العالم ، فإن المندائيين ينزلونها منزلة أدني من التقديس . وتكتسب

---

(١) أؤجل الحديث عنهم تفصيلاً وعن صفاتهم إلي العنصر القادم كمسألة مستقلة نظراً لما أولاه المندائيون لهم من تقديس وعبادة .

الكواكب مكانتها لدي المندائيين بوصفها مقراً للملائكة أو المتوسطات الروحانية . فالتعظيم والاحترام إذن إنما هو للملائكة لا للكواكب ذاتها .[١]

٢ - في الروحانيين :

يعتقد الصابئة المندائيون اعتقاداً قوياً وجازماً بوجود (المتوسطات الروحانية) أو الملائكة [٢] التي هي وسائط بين الخالق والمخلوقات . وتمتزج عقيدتهم في هذه المتوسطات بعقيدتهم في الألوهية حتي لايستشعر تمييز كبير بينهما أحياناً كما سبقت الإشارة .

ولعل المكانة الاعتقادية لهذه المتوسطات الروحانية لدي المندائيين هي التي جعلت كل المصادر التاريخية تطلق عليهم مثل هذه الوصف (أصحاب الروحانيات) .

ولما كان المندائيون يعتبرون الخالق منزهاً عن الإدراك فقد ذهبوا إلي أن التقرب إليه إنما يكون بواسطة هذه المتوسطات الروحانية أو المقربين لديه المطهرين المقدسين جوهراً وفعلاً وحالة .[٣]

---

(١) انظر : رشدي عليان : الصابئون حرانيين ومندائيين ص ٩٩ ، وانظر أيضا : دراور : الصابئة المندائيون مقدمة المترجمين ص ٢١ .

(٢) لعل كثيراً من الذين أرخوا للصابئة - خاصة المسلمين - يذهبون إلي اعتبار تلك الروحانيات أو المتوسطات الروحانية لدي الصابئة المندائيين هم الملائكة وذلك نظراً للتشابه الكبير بينهما بالرغم من وجود اختلافات جوهرية بين الروحانيات والملائكة .

(٣) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ٢/٦ .

وكذلك : الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٤٣ .

فهذه الكائنات أو المتوسطات الروحانية - في اعتقاد المندائيين - مقدسة ومفارقة لكل صور المادة ، مبرأة عن أي معني من معاني التجسد ، منزّهة عن أية تصورات حسية . لا يجري عليه زمان ولا تخضع لمعايير المكان . الطهارة طبيعتها والتقديس والتسبيح فعلها . وهم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد ، وتصريف الأمور من حال إلي حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلي كمال أو من إمكانية إلي وجود . أو لعلنا نستعير مفهوم القوة والفعل الأرسطي الذي ينطبق تماماً علي ماتذكره الصابئة المندائية بصدد دور هذه المتوسطات الروحانية التي تقوم - مشاركة في ذلك الله الخالق - بنقل الكائنات من حيز (القوة) أو التهيؤ إلي حيز (الفعل) أو الاكتمال .

ويذهب بعض الصابئة المندائيين إلي أن هناك ثلاثة مائة وستين شخصاً روحانياً يلون الإله في المنزلة ، خلقوا ليفعلوا أفعال الإله وتصريف شئون الكون إلا أنهم ليسوا آلهة . ويذهب فريق آخر من المندائين إلي أن هؤلاء من الكثرة بحيث لايعدون ولايحصون . لكن المندائيين جميعاً يعتقدون أن هؤلاء الروحانيين يعرفون الغيب ويعلمون كل شئ ، ولكل واحد منهم مملكة في عالم الأنوار . وإذا كان المندائيون يذهبون إلي أن الكائنات الروحانية مخلوقة، إلا أنهم يفرقون بينها وبين بقية الكائنات الحية المخلوقة الأخري . ففعل خلقهم من قبل الله - فيما يعتقدون - ليس علي نحو ما خلق الله سائر المخلوقات ، ولكن الله ناداهم بأسمائهم فخلقوا .

ومن هؤلاء الروحانيين الذين يسكنون عالم الفردوس أو عالم الأنوار (آلمي ونهورا) (ماري أدربوثا) وهو كبيرهم وأول زعمائهم ، و (شيشلام ربا) و (هيبل زيوا) وغيرهم من الروحانيين أو (الأثيريين) كما يطلق عليهم أحياناً لدي المندائيين . (١)

ولقد جاء ذكر هؤلاء الروحانيين أو الأثيريين في كثير من النصوص المندائية المقدسة ، من ذلك ماجاء في كتابهم المقدس الأكبر (الكنزاربّا) : " إذ تسمون بالاسم الأقدم اسم الرب ، وترتسمون بماء الحياة ، وبه ترتفعون إلي عالم النور ، وترتاضون رياض الرب الزكية كما يرتاضها الأثيريون " . (٢)

وجاء في نص آخر من الكتاب نفسه : " بسم الحيّ ربي . أنا رسالة النور ، ملك من النور . أزجيت إلي هنا أتيت ألفة وضوء بيدي وتسبيحة علي شفتي . أسو ورواء وقول ونداء عليّ . رسم عليّ وصبغة ، وإنارة للقلوب المظلمة . بقولي وندائي قرّبت العالم أدناه إلي أقصاه ... رسالة نور أنا أرسلني الرب لهذا العالم .. كل من قبل صوتي امتلأت عيناه نوراً وامتلأ فمه تسبيحاً وامتلأ قلبه حكمة " . (٣)

والصابئة المندائيون إذ يعتقدون أن الله قد أوكل لهؤلاء الروحانيين أو الأثيريين تصريف أمور خلقه ، فقد تصوروا أصنافاً من هؤلاء ينقسم أمر

---

(١) دراور : الصابئة المندائيون ص ١٣٢ ( الترجمة العربية ) ، وانظر أيضاً : الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ٥٦ .

(٢) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم مندائية ص ٢٠ .

(٣) ن . م : ص ٢٤ - ٢٥ .

تدبير الكون بينها جميعاً . فمنهم مدبرات الكواكب السبعة السيارة في أفلاكها ، وهذه الأفلاك هياكلها . فلكل روحاني هيكل ، ولكل هيكل فلك. ونسبة الروحاني إلي ذلك الهيكل الذي اختص به كنسبة الروح إلي الجسد ، فهو ربه ومدبره ومديره ، وكانوا يسمون الهياكل - أحياناً - أرباباً . فإن هذه الروحانيات تحرك العناصر علي قدر مخصوص فتحدث من حركاتها انفعالات في الطبائع ويحدث نتيجة لذلك تركيبات وامتزاجات في المركبات . فيتبعها قوي جسمانية وتركب عليها نفوس روحانية مثل أنواع النبات وأنواع الحيوان .

ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحاني كلي ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحاني جزئي . فمع جنس المطر روحاني (أو ملك) ومع كل قطرة روحاني ( أو ملك) .

ومن هؤلاء الروحانيين كذلك مدبرو الآثار العلوية الظاهرة في الجو ، سواء مما كان ينزل من السماء كالصواعق والشهب ، أو مما يصعد من الأرض فينزل مرة أخري متشكلاً كالأمطار والثلوج والبرد والرياح . كذلك فإن هؤلاء الروحانيين يدبرون مايحدث في الطبقات العليا كالرعد والبرق والسحاب والضباب وقوس قزح ، أو مايحدث في الأرض كالزلازل والبراكين وجريان المياه والأنهار وهي التي تتصر في الأجسام تقليباً وتصريفاً . ومن هؤلاء الروحانيين ما كان مدبّراً للهداية الشائعة في جميع الكائنات ، حتي لايري موجود ما خالياً من قوة وهداية إذا كان قابلاً ومستعداً لهما . [1]

---

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٢/٨.

ومنهم من فطروا علي التقديس والتسبيح والتمجيد والتحميد وهم الذين يمكن أن ينطبق عليهم قول الحق عز وجل : " لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون " . (١)

ويذهب الصابئة المندائيون إلي أن كل هذه الأصناف من الروحانيين مطهرون مقدسون ، هم الذين يسألون عند الحاجة ، ويلجأ إليهم وقت العجز وقلة الحيلة . وهم الذين ينبغي – فيما يعتقدون – التقرب إليهم والتوكل عليهم ، فهم الأرباب والآلهة والشفعاء عند الله رب الأرباب وإله الآلهة كما أخبر بذلك المعلمون الأولون كعاذيمون وهرمس . وهكذا نلاحظ خلطاً شديداً لدي المندائيين بين الاعتقاد في هؤلاء الروحانيين كآلهة من دون الله ، والاعتقاد في كونهم مخلوقين وإن جعلوهم في منزلة أسمي من كل المخلوقات.

## ٣ – في النبوة :

لم تحظ مسألة النبوة باهتمام الصابئة المندائيين ، ولذلك جاء حديثهم عنها وتناولهم لها هامشياً . فالنبوة بمعني أن يزود الله إنساناً بالدين والمعرفة وينزّل عليه صحفاً أو كتباً أو يوصي إليه بشرع ويبعثه ليعلم الناس ويهديهم ويرشدهم إلي سبيل الحق ، النبوة بوصفها كذلك – وهو المعني المعروف عنها – مرفوضة عند المندائيين .

---

(١) [التحريم – ٦] .

ومبني عقيدة الصابئة المندائيين في نفي النبوة يستند علي أساسين عقليين لديهم :

١ - أن الله لا يكلم أحداً من البشر ، والنبوة والرسالة عندهم ينبغي أن تكون عن اتصال مباشر بين الله ومن يختاره لهذه المهمة . وبناء علي ذلك حكموا باستحالة هذا الأمر .

٢ - إن الأنبياء أمثالنا في النوع ، وأشكالنا في الصورة ، ومشاركون في المادية ، يأكلون مما نأكل ويشربون مما نشرب . هم باختصار - فيما يعتقدون - أناس بشر مثلنا ، فما هو التفوق الذي يقتضي طاعتهم، وماهو التميز الذي يلزم باتباعهم ؟ (١)

ولعل مقولتهم هذه - فيما يذكر الشهرستاني - مما ينطبق عليهم قول الحق عز وجل : " ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون " . (٢)

ونلاحظ أن الصابئة المندائيين في الوقت الذي ينفون فيه نبوة أحد من البشر ، يعتقدون بضرورة وجود مخلوق متوسط بين الروحانية والمادية ، وتكون مهمته هداية الناس إلي الحق . ويستمد هذا المخلوق - فيما يعتقد المندائيون - المعرفة من الحضرة القدسية ، ويفيض فيوضاته علي الموجودات السفلية . وإذا كان كلام الله أسمي من أن يستوعبه البشر ، فإن هذا

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٧/٢.
(٢) { المؤمنون - ٣٤ } .

المخلوق الذي بين التراب والنور هو الذي ينقل كلام الله إلي الناس . ومن أمثلة مايذكرون كل من آدم وشيث وإدريس ويحيى .[(١)]

وإذا كان مفهوم النبوة يتحقق من خلال وظائف أهمها مايلي :

أ - الدعوة إلي الإيمان ووحدانيته دون الشرك به .

ب - الإيمان بالآخرة وجزائها حسب الأعمال .

جـ - شرح الشرائع التي فيها صلاح الإنسان في الدنيا وسعادته في الآخرة .[(٢)]

فإن الصابئة المندائيين لايقرون بذلك ، وبناء عليه فإن كثيراً منهم لايتمثل مفهوم النبوة هذا في آدم وشيث وإدريس ويحيي ، بل يعتبرونهم عباداً صالحين طهروا أنفسهم عن دنس الشهوات ، وراضوها علي الطاعات حتي توصلوا بنوع من الكشف إلي المعارف العليا . لذلك نلاحظ أن المندائيين يصفون هؤلاء الأنبياء في كتبهم المقدسة بأنهم (معلمون معرفيون) .

وإذا كانت قد جاءت هذه الأسماء مسبوقة بوصف (النبي) فإن المندائيين يقصدون بذلك (المعلم) أو (الملهم) الذي يستمد معارفه لا عن طريق الوحي الذي هو سبيل الأنبياء والمرسلين ، ولا بواسطة الاستنتاج أو

---

(١) دراور : الصابئة المندائيون ص ٤١ .

(٢) عفيفي طبارة : مع الأنبياء ص ١٥ .

الاستدلال العقلي ، بل عن طريق الكشف والتذوق المباشر . [١]

ويذهب المندائيون إلي أن الكتب والتشريعات التي تنسب لهؤلاء (المعلمين المعرفيين) ليست شرائع ولا كتباً منزلة عليهم من الله بالمعني المفهوم من نزول الكتب والشرائع ، بل هي من معارف هؤلاء المعلمين استقوها بواسطة الكشف والفيض الإلهي .

وهم في ذلك لايستثنون أحداً من أنبيائهم الذين جاء ذكرهم في كتاباتهم المختلفة ، بما في ذلك يوحنا المعمدان يحيي أو (دراشة أو يهيا) تضمنها كتاب مقدس خاص بها عندهم فضلاً عن احتواد الكتاب المقدس الأعظم (الكنزاربّا) لكثير من هذه التعاليم ، فإنها لا تعدو أن تكون - في عقيدتهم - ذلك المعني المفهوم لديهم عنها . بل إن يحيي نفسه لم يكن إلا معلماً عظيماً يمارس التعميد وظهرت علي يديه معجزات . [٢]

فمن بين تلك التعاليم التي وردت علي لسان يحيي بن زكريا نبي المندائيين ومعلمهم ماجاد في كتابهم المقدس (الكنزاربّا) : " هذه الحكمة التي بسطت والوحي الذي تجلي ليحيي بن زكريا ، إذ قال للناصرين ، المؤمنين بالحق : أيها المختارون الصادقون المحبون للإيمان الحق .... إن الله وهب المختارين الصادقين قوة وثقة ومعرفة وفهماً وحكمة وتمييزاً وعلماً

---

(١) نلاحظ هنا إتجاها غنوصياً واضحاً آثرت أن أفرد له عنصراً مستقلاً من عناصر عقائد المندائيين كما سيلي .

(٢) انظر ، دراور : الصابئة المندائيون ص ٤٢ .

وثباتاً وصلاة وتسبيحاً وأجراً صادقاً وملكاً طيباً وآيات مشرقة ونوراً وإتقاناً وطهراً وزكاة وسلاماً ومغفرة وتوبة وفكراً وتواضعاً طبقاً لدين الله الحي الرحيم الحق ... رأس إيمانك أن تؤمن بالله وتتقوم بكل ماهو طاهر ... رأس سيادتك ألا تجعل للسوء مكاناً في نفسك ... " . (١)

ويذكر الشهرستاني عبر المناظرات العقلية التي أوردها بين المندائيين والحنفاء (٢) مناظرة رادعة عن الفرق بين الروحانيات (الملائكة) والأنبياء (البشر) . (٣)

فالصابئة يقرون الاحتياج لمعرفة الله وكيفية طاعته والتعرف علي تشريعه إلي متوسط ، ويجب أن يكون هذا المتوسط روحانياً وليس جسمانياً وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب . بينما الجسماني - كما سبقت الإشارة - بشر مثلنا يأكل مما نأكل ، ويشرب مما نشرب ويماثلنا في المادة والصورة . أما الحنفاء فيقرون باحتياجنا في المعرفة والطاعة إلي متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات . يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية ، فيتلقي الوحي بطرف الروحانية ، ويلقي إلي نوع الإنسان بطرف البشرية .

---

(١) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم مندائية ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) هم الطائفة التي آمنت بدعوة ابراهيم عليه السلام ، وسموا بذلك لأنهم مالوا عن أديان الشرك إلي دين التوحيد . يقول تعالي : " ماكان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً " . [ آل عمران - ٦٧ ] .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ٢/ ٢٦ - ٤٤ .

ولعل ذلك ما يؤكده قول الحق سبحانه : " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي إليّ إنما إلهكم إله واحد " [١] . وقوله عز وجل : " قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا " . [٢]

## ٤ - في الطبيعة أو الكون :

تتكامل عقائد الصابئة المندائيين في الألوهية والروحانيات والطبيعة أو الكون . فكل عقيدة من هذه العقائد ترتبط بالأخري ارتباطاً وثيقاً لتشكل في النهاية نسقاً متكاملاً تجمعه أسس واحدة ولا يتخلف منه شئ ، بغض النظر عن مجانية بعضها للحق والصواب . ونلاحظ أن مفهوم (الكون أو الطبيعة) عند المندائيين يعني كل ماعدا الله ويشمل سائر المخلوقات بأنواعها المختلفة .

ويذهب المندائيون إلي أن أول مخلوقات الله كان شخصاً روحانياً يدعي (هيي قد مائي) أي الحي القديم أو الحياة الأولي . ويعتقدون بأن الله أثناء خلقه لهذا الحي القديم قد خلق معه كخلق ثانوي عوالم كثيرة مملوءة بالنفوس المقدسة التي لاتحصي . ثم أعقب ذلك خلق الحي الثاني (هيي ثنينائي) وخلق معح كذلك عوالم كثيرة مملوءة بالنفوس المقدس ة .ثم أعقب ذلك الحي الثالث (هيي ايثليثائي) . ويقسم المندائيون هذه النفوس التي تقطن تلك العوالم إلي قسمين وفقاً لرتبتهم : عوام وملوك . ثم خلقت سبعة عوالم أخري تدعي عوالم الظلام وهي تستمد نورها من الشمس ، وتعتبر الأرض من جملة هذه العوالم السبعة .

---

(١) { الكهف - ١١٠ } .　　(٢) { الإسراء - ٩٣ } .

ويعتقد المندائيون أن (الروحانيين) متخصصون بالهياكل العلوية مثل زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر . وهذه السيارات كالأبدان والأشخاص بالنسبة إليها . وكل مايحدث من الموجودات في الكون ومايعرض من الحوادث فكلها مسببات هذه الأسباب وآثار هذه العلويات . فتفيض علي هذه العلويات من الروحانيات تصريفات وتحريكات إلي جهات الخير والنظام ، فيحدث من حركاتها واتصالاتها تركيبات وتأليفات هذا العالم . بينما تتشخص الكائنات الجسمانية بالأشخاص السفلية .(١)

فكأن الروحانيات إذن هي مبادئ الموجودات وعالمها معاد الأرواح . والمبادئ أشرف ذاتاً ، وأسبق وجوداً ، وأعلي رتبة ودرجة من سائر الموجودات التي حدثت بتوسطها . ويعتقد المنداثيون أن الإبداع الخاص بالرب تعالي هو اختراع هذه الروحانيات ، ثم تفويض أمور العالم العلوي والعالم السفلي إليها .

وأما هيئة الأرض عند المندائيين فهي مستديرة ثابتة ، وهي مقامة علي هوا ءين : هواء خارجي وآخر داخلي ، وتحت الأرض ماء انبسطت عليه . ولما تم خلق الأرض أنزلت الملائكة من عالم الأنوار (آلمي دنهورا) بذوراً للأشجار. وفتحت الملائكة طريقاً للهواء ولماء الحياة الذي تقوم عليه حياة الأقسام النامية والحية ، كما أنه واسطة ارتباط العوالم ببعضها . كما فتحت الملائكة طريقاً آخر للنور تستمد منه الشمس أشعتها لتنير بقية

---

(١) انظر ؛ الشهرستاني : الملل والنحل ٢/٢٨ - ٢٩ . وأيضاً ؛ الحسيني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ٥٧ - ٥٨ ، وانظر أيضاً ؛ العقاد : أبو الأنبياء ص ١٤٣ .

الكواكب الأخري . وتتكون السماء عند المندائيين من سبع طبقات ، تقع الشمس في الطبقة الرابعة منها ، بينما يقع القمر في الطبقة السابعة . وأهم عنصرين مكونين للأرض والسماء هما الماء والنار . ويدخل هذان العنصران الطبيعيان في تكوين جميع المخلوقات الحية بالإضافة إلي أربع طبائع أخري هي الصفراء والسوداء والبلغم والرطوبة .

ويعتقد المندائيون أن للكون وجودين ، كوناً سرياً وآخر علنياً ، وكذلك لكل كائن وجودان : سريّ وعلني . وهم يتصورون دائماً أن للوجود السري امتيازاً علي الوجود العلني . فالعالم السريّ قطر فسيح أكبر من العالم العلني الذي هو عالمنا المعمور . وهو مستور عنا بحيث لايمكننا مشاهدته أثناء حياتنا .

أما عقيدة المندائيين في خلق آدم الذي ينزلونه منزلة عظيمة فتتمثل في كونه عندهم مصدر التناسل البشري ، فهو كما يسمونه (كفرة قدمايا) أي أول الرجال أو آدم المادي . ويذكرون قصة خلقه والمعصية التي ارتكبها بمخالفة أوامر الرب وهبوطه إلي الأرض . فقد جاء في كتابهم المقدس (الكنزاربّا) : " عان أنا ومبعد من الفردوس ، عناني الحي ربي وأبغضني الأثيريون ، أبغضوني وأتوا بي من دار طيبة . أواه بدار شراً بدلوني ... لا صبوت لها ولا صباني سكناي بالدار الباطلة .. سمع الحي مقالتي فأرسل ي أثيري مسلحاً ودرسنّي بقول زلّ كما يدرس الأثيريون في دار الكمال . وقال: لاتخلف أيها العاني ولا ترتجف ، ولا تقل أنا وحدي ... من أجلك أيها العاني نجدت رقعة السماء وانتشرت بجوفها الكواكب . من أجلك أيها

العاني كانت هذه اليابسة وتصلبت وألقيت في المياه . من أجلك أتت الشمس ومن أجلك تجلي القمر . من أجلك أيها العاني خلقت الكواكب السبعة وأزجيت الأفلاك .. اثبت واعمر بذريتك العالم . وحينما يتم قدرك سآتي إليك أنا بنفسي " . (١)

٥ - في الخير والشر :

تمثل عقيدة المندائيين في الخير والشر أساساً أخلاقياً تقوم الديانة الصابئية عليه ، كما ترتبط هذه العقيدة لديهم بسائر معتقداتهم الأخري . والصابئة المندائيون يذهبون إلي أن الخير والشر موجودان من قبل الإنسان وحادثان بفعله ، وإن إرادته الجزئية واختياره المطلق هو الذي يجعله مسؤولاً أمام الله الخالق .

ويعتقد المندائيون أن الله خير محض وأفعاله كلها خير فهو مصدر الخير في هذه الحياة ، ويذهبون إلي أن الشر ليس من إرادة الله ولا من فعله وإنما هو من فعل الشيطان . وهكذا تأتي تعاليمهم المقدسة تعبيراً عن ذلك: إن مصدر الخير هو الله ، بينما مصدر الشر هو الشيطان . فقد جاء في افتتاحية الكتاب المقدس (الكنزاربّا) : " ورب جميع الملوك نور لا يداخله ظلام ، حياة هو لايداخلها موت . طيب هو لايداخله سوء . لطف هو لايأتيه غيظ وحقد . غبطة هو لا يأتيها غم وقهر . مكان لكل الطيبين وأب لكل الأثيرين . تباركه العوالم جميعها " . (٢)

---

(١) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ١٣ .

ومما ينسب إلي حكيمهم ومعلمهم (هرمس العظيم) [١] : " إن أصل الضلال والهلكة لأهله ، أن يعد ما في العالم من الخير من عطية الله عز وجل ومواهبه . ولا يعد مافيه من الشر والفساد من عمل الشيطان ومكايده. ومن افتري علي أخيه فرية لم يخلص من تبعتها حتي يجازي بها . فكيف يخلص من أعظم الفرية علي الله عز وجل أن يجعله سبباً للشرور وهو معدن الخير ؟ " . [٢]

ولا تقف عقيدة المندائيين في الخير والشر عند مجرد الأساس النظري ، بل هي الدافع إلي المسلك العملي من خلال أهم شعائرهم وهي (التعميد)[٣] ، حيث يرمز التعميد لديهم لانكسار الإرادة الشخصية المصاحبة للشر واعتبارها في حكم الزوال . فالنزول إلي الماء والنهوض من تحته يرمز لديهم لطرح الشرور والخلاص منها والعودة إلي حياة جديدة مؤمنة موحدة خيِّرة .

### ٦ - في البعث والآخرة :

للصابئة المندائيين تصورات فلسفية تفصيلية حول الموت والبعث والآخرة. فيعتقد المندائيون أن الموت بداية انتقال من العالم المادي إلي العالم الروحي ، حيث تحرر الروح من قيدها – وهو البدن – وتخلد في ذلك العالم

---

(١) يقال إنه إدريس النبي عليه السلام ، ويعتبره المندائيون أحد أكبر أنبيائهم .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٤٧/٢ .

(٣) يكون التعميد عندهم بالغطس في الماء الجاري كماء النهر أو الماء الحي . ويكتسب الشئ بالتعميد صفة التقديس والتزكية ، فالطعام مثلاً يحل بالتعميد ، والطفل يطهر به ، والمذنب يكتسب الغفران بواسطته .

الروحي . فالجسد عندهم بطبيعته المادية الطينية فان ، بينما الروح بطبيعتها الأثيرية خالدة ، والموت خلاص للروح من هذا السجن المفارق لطبيعتها .

ولقد جاء في كتاب (الكنزاربًا) : " أمسكوا ركبكم عن السجود للشيطان . أمسكوا أرجلكم عن السعي في السوء . ولا تشتروا الدنيا إذ هي دار نفاد ... كل من ارتسم برسم الرب وذكر عليه اسم الله وثبت وتقوم بصباغته وعمل أعمالاً طيبة لايؤخره أحد في يوم الحساب .. وتراحموا وبروا ببعضكم البعض إلي اليوم الآخر العظيم حيث تبطل أخوة الجسد وتقوم اخوتكم بالحق والمحبة ، فترفعكم إلي أعلي عليين إذ تسمون بالاسم الأقدم اسم الرب وترتسمون بماء الحياة ، وبه ترتفعون إلي عالم النور وتراضون رياض الرب الزكية كما يرتاضها الأثيريون . ولا تبكوا موتاكم .. واطلبوا لهم الرحمة واقرأوا من أجلهم الصلوات والأدعية والكتب والأسفار لكي تغمرهم الرحمة . وسنجعل الضوء أمامهم والنور وراءهم ونأت برسل الرب عن يمينهم وبملائكته عن شمالهم ولاندعهم ينتظرون بل نبسط لنفوسهم دار الرحمة " . (١)

وفي موضع آخر من هذا المقدس جاء مايلي : " حين أكملت النفس قدرها جاء من يحررها . ولحقت النفس بمحررها إلي عالم الخلود الذي لاتغرب شمسه ولايداخل نوره ظلام . إلي مكان الذين تقدموا بالصباغة وارتسموا برسم الله ، المكان النوراني الأعظم والدار الباقية " . (٢)

---

(١) نقلاً عن مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) ن . م : ص ٤٥ - ٤٦ .

ولعل أهم أصلين عقديين تقوم عليها ديانة الصابئة المندائية كما يلاحظ كثير من المؤرخين هما الإيمان بالله ، والإيمان بالبعث والحساب والاستقرار بدار الخلود .

وإذا كان الموت لدي المندائيين خلاصاً للروح من ربقة البدن الذي كثيراً مايثقلها بالذنوب ، فإنه يعد كذلك مدخلاً إلي عالم آخر حيث البعث والخلود. فالموت إذن يعتبر انطلاقاً حقيقياً للروح حيث تحقق من خلاله هاتين الغايتين العظيمتين : الخلاص والخلود في عالم الأنوار (آلمي دنهورا).

وتلك الرحلة التي تقطعها الروح بمعزل عن البدن البالي تبدأ بالمرور علي مواضع التوقف السبعة التي تسمي عوالم الحساب الأولي . وهي عوالم شريرة عملها أن تعترض سبيل الروح في رحلة عروجها إلي عالم الأنوار أو دار الخلود . والاعتراض هنا غايته التطهير والتنقية ، حيث إن أول واجباتها امساك الأرواح الخاطئة وإخضاعها لعقوبات شديدة تطهر بها الروح مما بقي بها من آثام أو خطايا . وهكذا يعتقد المندائيون أن الروح أو النفس تكون قد اجتازت مرحلة التنقية في عالم المطهر (المطراثا) .

وتنتقل الروح بعد ذلك إلي مرحلة الجزاء أو عالم الحساب الأخير حيث تخضع لحكم الملك (أباترا) الموكل بالميزان قبل أن يقودها دليل - عبر المسالك الخطرة - حيث يدخل بها إلي عالم النور فتتسلم كساء نورانياً وإكليلاً . وهكذا ترجع الروح إلي أصلها النوراني وتصبح مرة أخري - كما كانت - جزءاً من عالم النور . والروح الخبيثة من خلال استقرارها النسبي أو المؤقت في عالم النور تتوجه بعد ذلك - وفقاً لمحصلة عملها النهائي - إلي

حيث العذاب في الجحيم الدائم . وربما كله تعذيب هذه الروح بإلباسها شكلاً آخراً وإعادة تلبسها في أحد الأبدان مرة أخري نكاية في التعذيب وهذا مايجعل للمندائيين رؤية تناسخية مبكرة . [١] أما الروح الطيبة فتبقي حية مخلدة حيث تقيم في ذلك العالم النوراني متنعمة بكل أنواع الملذات .

## ٧ - في النزعة السرية والتقية :

تشكل النزعة السرية ركناً أساسياً في عقيدة وفلسفة الصابئة المندائيين. وهم في ذلك يشتركون مع اتجاهات دينية وفلسفية كثيرة سواء في العصور القديمة أو العصر الحديث . فقد اعتقد المندائيون بأن لكل حقيقة وجودية ظاهراً وباطناً أو علانية وسراً . ونراهم يمضون في تصوراتهم هذه حتي لنلمح تشابهاً كبيراً فيما يذهبون إليه مع نظرية - المثل الأفلاطونية الشهيرة - فهم يذهبون إلي أن الوجود السري (مثال) للوجود العلني ، فكما أن في هذا العالم الظاهري أو العالم العلني آدم وحواء مثلاً ، فإن في العالم السريّ آدم مستوراً ويدعي (كاسيا) وتدعي زوجته (كانات) أي تامة الجمال وهكذا .

وهكذا فإن الخلق عندهم خلقان والكون كونان ، فالكون الظاهر غير الكون الباطن ، ولكل مخلوق في العلانية صورة محجوبة في عالم الغيب ، بما في ذلك آدم وبنوه منهم أهل ظاهر وأهل باطن لايراهم من يعيشون في العلانية .

---

(١) انظر : الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ١٦٥ ، وانظر أيضاً : دراور : الصابئة المندائيون ص ١٩ ، وكذلك الشهرستاني : الملل والنحل ٣١/٢ .

ويشبه المندائيون في نزعتهم السرية أصحاب العقائد الأورفية [١] - أو السرية - حيث يكتمون كتبهم المقدسة أشد الكتمان ، ولايباشرون شعائرهم مع الغرباء ، ويتقاسمون الخبز المقدس دلالة علي الاخوة الروحية الباطنية.

ويصطنع المندائيون مسألة (التقيّة) [٢] في المجتمع الذي يعيشون فيه حفاظاً علي عقيدتهم وآرائهم المقدسة التي يخشون عليها من كل غريب عنهم خاصة من ذوي السلطان .

ويرجع تكتم رجال الدين المندائيين خصوصاً وعزوفهم عن الخوض في المسائل الدينية أو مناقشتها بحضور الآخرين - بما في ذلك أتباع العقيدة نفسها أحياناً - إلي سبب آخر وهو اعتقادهم أنها أمور جليلة لاينبغي الخضو فيها أمام من لايفقهها .

---

(١) الأورفية Orphism تنتسب إلي أورفيوس وهو شخصية غامضة من تراقيا اشتهر بكونه شاعراً وواعظاً دينياً وذا نزعة روحية سرية { د. أحمد فؤاد الأهواني : في عالم الفلسفة ص ٦٧ } .

(٢) التقية هي " كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا " . ويذهب الإمامية من الشيعة إلي وجوبها أحيانا بحيث تكون فرضاً وإلي جوازها أحياناً أخري . { انظر الشيخ المفيد ، محمد بن النعمان : أوائل المقالات ص ٩٦ - مطبعة رضائي تبريز ١٣٧١ هـ .

## ٨ - في النزعة الغنوصية :[١]

تمتزج النزعة السرية لدي المندائيين وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنزعة الغنوصية التي تتخلل فلسفتهم وعقائدهم . وتكمن غنوصية المندائيين في اعتقادهم أن هنالك عالمين : عالم النور (آلمي دنهورا) ، وعالم الظلام (آلمي دهشوخا) وهما عالمان متصارعان ويعيشان في عداء دائم متبادل . ويذهبون إلي أن هناك كائناً سامياً يأتي علي رأس عالم النور ، وهو منبعث من ذاته ولم يخلقه أحد ، وأطلقوا علي رأس عالم النور أسماء كثيرة بعضها قديم وبعضها الآخر جديد . أما أسماؤه القديمة فمنها مايلي :

هيي بمعني الحي ، ربّه بمعني العظيم ، مانا بمعني العقل العظيم ، ماردربوثه بمعني رب العظمة .

أما أسماؤه الجديدة فمنها : مالكه أدنهورا أي ملك النور ، الها أي الله ويحيط بملك النور أو بالإله السامي عند المندائيين عدد لايحصي من الملائكة النورانيين الذين يقطنون عوالم نورانية . وهؤلاء الملائكة النورانيون

---

(١) الغنوص أو (الغنوسيس Gnosis ) كلمة يونانية الأصل معناها (المعرفة) غير أنها أخذت - بعد ذلك - معني اصطلاحياً هو : التوصل بنوع من الكشف إلي المعارف العليا ، أو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقي فيه إلقاء ، فلا تستند علي الاستدلال أو البرهنة العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم العقائد في الوجود وأن الغنوصية أقدم وحي أوحي به الله . وأخذ مدلول الكلمة يتسع شيئاً فشيئاً حتي شمل تلك المذاهب الشرقية التي يتجسد فيها - بجانب منهجها في المعرفة - مجموعة الطلاسم والأسرار . ويعتبر هذا المذهب من أقدم المذاهب الفلسفية { انظر : د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٣٤/١ } .

يجاورون الأنهار ويسكنون في هياكل يمارسون من خلالها تسبيح الرب الخالق وإقامة الشعائر الدينية التي تدور كلها حول تنزيه الخالق وتقديس ذاته وصفاته .

ويذهب المندائيون إلي أن هذه الملائكة أو الكائنات النورانية قد تكونت بأمر من ملك النور عن طريق سلسلة من الانبثاقات أو من عمليات الخلق وهما مترادفان عندهم .

وإذا كانت مرحلة الحياة النورانية التي يحياها الملائكة تشكل الحياة الأولي لدي المندائيين في الخلق ، فإنهم يذهبون – في الترتيب بعد ذلك – إلي مراحل الخلق الأخري ثلث يخرجون منها الحياة الأولي كمرحلة مستقلة . وأطلقوا علي هذه المراحل الثلاث أسماء أشهر الملائكة النورانيين ، وهذه المراحل كما يلي :

**المرحلة الأولي** : ويطلقون عليها اسم مرحلة (يوشا من ) وكذلك يسمونها (الحياة الثانية) .

**المرحلة الثانية** : ويطلقون عليها اسم مرحلة (أباثرا) وكذلك يسمونها (الحياة الثالثة) .

**المرحلة الثالثة** : ويطلقون عليها اسم مرحلة (بثاهيل) وكذلك يسمونها (الحياة الرابعة) .

وتعتبر المرحلة الثالثة من مراحل الخلق العام هي التي خلق فيها الإنسان الأول (آدم) الذي قام الملاك (بثاهيل) بصنع جسمه ، ولكن روحه

قد انزلت إليه من عالم النور مباشرة . ويعتبر المندائيون أنفسهم من هذه السلالة النورانية التي يشاركون فيها آدم الذي يحمل قبسة نورانية مباشرة . ولقد ذكرنا في موضع سابق من هذه الدراسة إلي أن المندائيين لخصوصية معينة يعتبرون نفوسهم جزءاً من الروح العليا ، وتتمثل هذه الخصوصية في أنهم يعتقدون أن آدم هو أول أنبيائهم أو معلميهم وأن كتاب المقدس الأكبر (الكنزاريّا) يعتبرونه صحائف آدم ويطلقون عليه لذلك (سيدرا آدم) .

ومن هنا فإن المندائيون يذهبون في سائر شعائرهم إلي الخلاص والتطهر من دنس المادة التي حجبت الأصالة فيهم ألا وهي الروح أو بالأحري (القبس النوراني) .

أما عالم الظلام فتركيبه مشابه لديهم لتركيب عالم النور ، ولكن انبثاقه كان من المياه الآسنة السوداء . ويقف علي رأس عالم الظلام آلهة شريرة هي خصم لدود لعالم النور ومايحويه من كائنات نورانية . ويطلقون علي تلك الآلهة الشريرة اسم (الروهة) ويذهبون إلي أنها مصدر الأشرار من الناس والشياطين والوحوش المفترسة والمسوخ وأشرار الكواكب السبعة والبروج الإثني عشر .

وينسب المندائيون وجود عالم الظلام - الذي تشكل الأرض ومافيها من مخلوقات شريرة جزءاً كبيراً منه - إلي (بثاهيل) الذي خلق الأرض وغيرها من عوالم تنزع إلي الظلام دون أمر من الرب ولكن من تلقاء نفسه .

ومنذ ذلك الخلق الأزلي كان الصراع الدائم والمحترم بين كل ماهو نوراني وماهو ظلماني سواء علي المستوي الميتافيزيقي الشامل أو علي

مستوي الإنسان الفرد . حيث يعتمل في الإنسان صراع بين الجزء النوراني والجزء الظلماني فيه ، ويسعي الإنسان دائماً إلي (الخلاص) .

فمن خلال هذا السعي الدائم إلي (الخلاص) يستطيع الإنسان أن يحقق عدة غايات من بينها التخلص من هذه الظلمة الكثيفة التي تحول دون التحقق الكامل لكمال الروح ونورانيتها . وكذلك تحقيق الإنسان لذاته بإدراكه كنه نفسه واستعداده لشفافية المعرفة والإلهام اللذين تحول الظلمة دونهما .

ويذهب المندائيون إلي أن هذا الخلاص يتأكد بمعونة من عالم النور حيث إن هناك رسلاً من عالم النور يقدمون إلي الأرض لهداية المؤمنين وإنقاذ أرواحهم ومساعدتهم في كسب المعرفة التي تقربهم من كل ماهو نوراني وتوثق الارتباط بينهم وبين أصولهم الروحانية والنورانية . ولقد جاءت في كتاب (الكنزاربّا) المقدس وغيره من الكتب المندائية إشارات غنوصية كثيرة ومنها : " وأعطي ماء الحياة الذي يروي العالم كله .. وكشفت المعرفة لآدم وزوجه حواء وذريتهما . وعلموا الصلاة والتسبيح إذ يقومون مسبحين لملك الأنوار العلي رب العوالم كلها .. أصبوا اسم الله وكتابه وكلامه وهبوه تسبيحاً ، مولاكم ملك الأنوار العلي الذي انبعث من ذاته .. لقد بسط الرب حكمته الثابتة وعلّمها ورسم لكم طريق الحق فمن لايأتيها ويتعلمها يكن خاطئاً .. هذا هو الصوت الأقدم الذي وهبناه آدم أبا البشر فسجد وسبح لملك الأنوار العلي " . (١)

---

(١) نقلاً عن ناجية مراني : ترجمة نصوص من الكنزاربا ص ١٥ – ٢٣ .

وفي نص آخر : " رفعت عيني إلي السماء وتطلعت نفسي إلي بيت الله فتسلقت الجبل وماوقعت . وأتيت فوجدت حقيقة ذاتي .. اخترقت النار فما احترقت ، وأتيت فوجدت حقيقة ذاتي .. اخترقت البحر وماغرقت وأتيت فوجدت حقيقة ذاتي " . (١)

وفي نص ثالث : " من أجل هؤلاء الراكعين علي الأرض ، أيديهم مبسوطة . هجروا الصور وأصنام الطين والأنصاب والعبادات الباطلة . وباسم الحي الأعظم المتفرد شهدوا . تغلق دونهم أبواب الخطايا وتفتح أمامهم أبواب النور ... دهانا هذا العالم بدواهيه ولم نضعف ، لم نجانب الحق ، أنت الحق فطابت نفوسنا . أنت كلمتنا بكلماتك وأمرتنا بأمرك . أنتم اطلبوا من علي الأرض وأنا آتيكم من ثمراتي العالية ... أنت أبو الأثيريين وعماد الأنوار وجفنة الحياة والشجرة الكبري التي منها الشفاء فتنشوا تجدوا " . (٢)

---

(١) ن . م : ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) ن . م : ص ٣٨ - ٤٠ .

# القسم الثالث

# انعكاسات آراء المندائيين علي الفكر الإسلامي

بعد أن استعرضنا في القسم السابق أهم عقائد الصابئة المندائية وآرائهم الفلسفية ، نتناول في هذا القسم الثالث من دراستنا انعكاسات تلك الآراء علي جوانب الفكر الإسلامي .

ولقد فضلت استعمال لفظ (انعكاسات) سواء كعنوان رئيسي للدراسة أو كعنوان داخلي لهذا القسم ، وذلك في تصوري أدخل في سياق الدراسة من لفظ (تأثير) أو أثر أو تأثيرات . فلفظ (انعكاسات) أدل - من وجهة نظري - علي هذا الموضوع ، حيث إن التأثير يقتضي أن يكون هناك طرف مؤثراً وطرف آخر متأثراً ويظل هذا الاعتبار مستمراً . كما إن التأثير من ناحية أخري يلزم بأن تكون (المؤثرات) من خلاله مباشرة ، وهذا مالايقتضيه بالضرورة تعبير (انعكاسات) .

فالانعكاسات مع أنها تتضمن معني (الأثر) إلا أنها ليست مباشرة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخري تتضمن معني الأثر الجزئي وليس العام أو الكلي . ومن ناحية ثالثة فإنها تبقي مجال (التبادل) بين الأطراف مفتوحاً ، بحيث لايكون طرف ما مؤثراً تماماً وطرف آخر متأثراً تماماً وإنما يمكن أن يكون هناك تبدل في المواضع .

من هذا المنطلق يمكن القول بأن للصابئة المندائية (انعكاسات) من خلال عقائدها وآرائها الفلسفية علي جوانب مختلفة من الفكر الإسلامي سواء علم الكلام أو التصوف أو الفلسفة . فمما هو جدير بالذكر أن هناك مجالاً مشتركاً تتفق من خلاله العديد من الاتجاهات والفرق والمذاهب مع البعد النسبي عن دائرة (التأثير والتأثر) كما إن هناك بعض العناصر الفلسفية

والآراء العقدية التي تنقل من فكر لآخر ومن ثقافة لأخري .

ومما لاشك فيه أن فلسفة الصابئة المندائية - التي يجمع المؤرخون علي كونها مدرسة فلسفية مؤثرة - قد انعكست بصورة مباشرة وغير مباشرة علي بعض مجالات الفكر الإسلامي . ولا نستطيع الزعم بأن مجرد التشابه في بعض الآراء مرده إلى التأثير المستقل والمنفرد لفلسفة الصابئة المندائية بل إن هناك مؤثرات أخري كثيرة فضلاً عن استقلالية لاتنكر لدي بعض الفرق الإسلامية . ولكن من المؤكد أن آراء الصابئة المندائية قد خلفت آثاراً - مهما كان حجمها - في الفكر الإسلامي . فكثير من رؤوس وأعلام الفرق الإسلامية قد عايشوا الصابئة وطالعوا كتبهم وتعرفوا جيداً علي آرائهم خاصة في زمن الخلافة العباسية . مع الأخذ في الاعتبار أن مناطق الصابئة في العراق وإيران كانت المراكز التي شهدت نشأة كثير من الفرق والطوائف الإسلامية .

## أولاً : انعكاساتها علي المعتزلة : (١)

## عدم نسبة الشر إلي الله

لقد ذكرت أن الصابئة المندائية جعلوا الله مثالاً لكل خير وذهبوا إلي أنه الخير المحض الذي لايقارنه أي شر بوجه من الوجوه . وعرفنا أن المندائيين يستبعدون نسبة الشر إلي الله تعالي، إذ أن ذلك - في اعتقادهم - نقص

---

(١) الاعتزال لغة فيما يذكر ابن منظور هو من اعتزل الشئ وتعزله أي تنحي عنه وفارقه، ومنه قوله تعالي : " وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون " { لسان العرب ١١/ ٤٤٠} . أما من الناحية الاصطلاحية فيطلق الاعتزال والمعتزلة علي أول مدرسة كلامية استحدثت الأصول العقلية للعقائد الإسلامية ، كما أن رجالها هم أول من أدخل النزعة العقلية في الإسلام . {هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٠ ترجمة نصير مروة } .

ولقد ظهر الاعتزال كحركة فكرية في العالم الإسلامي مع مطلع القرن الثاني الهجري علي يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فيما تذكر معظم المصادر التاريخية . ويجتمع المعتزلة حول أصول خمسة صاغوا آراءهم الكلامية في إطارها هي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . { انظر ، الملطي : التنبيه ص ٤٠ ومابعدها } ويكره المعتزلة أن يلقبوا بذلك ويفضلون عن هذه التسمية تسميات أخري كأهل التوحيد والعدل أو الفرقة العدلية وغير ذلك .

وإذا كان المعتزلة قد أثروا الحياة العقلية إبان ثلاثة قرون من الزمان إلا أنهم أحدثوا إشكالات عقدية مازالت أصداؤها باقية حتي يومنا هذا كقولهم بأن الصفات هي عين الذات ونفيهم رؤية الله يوم القيامة وقولهم بخلق القرآن وقولهم بخلق أفعال العباد وكذلك هذه المسألة التي نحن بصددها .

وهكذا حاد المعتزلة - في كثير مما ذهبوا إليه - عن السبيل القويم واشتطوا في تحكيم العقل في كل مسائل الاعتقاد وجعلوه مقدماً علي النقل . ومن أجل ذلك كله اكتسبوا عداء كثير من الفرق الإسلامية الأخري .

وجب تنزيه الله عنه . فالشر عندهم ليس من إرادة الله ولا من فعله وإنما من إرادة وفعل الشيطان .

وكما سبقت الإشارة في تمهيد هذا القسم الثالث فإن هناك خصوصية لاتنكر في أي فكر وفي أي اتجاه عقدي أو فلسفي عن أسبابها ومظاهرها . ولكن في الوقت نفسه هناك أيضاً أصداء لفكر علي آخر وتداعيات فكرية بين بعض الاتجاهات الفكرية قديماً وحديثاً ، بحيث يمكن تناول المسألة الواحدة علي نحو واحد متطابق أو متماثل لدي أكثر من طائفة أو فرقة أو مذهب بغض النظر عن دوافع إشارتها أو طريقة عرضها أو نتائج تناولها .

فلقد أثيرت مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي بصفة عامة ولدي المعتزلة بصفة خاصة . ويأتي تناول المعتزلة لمسألة نشأة الشر في العالم قريباً من تناول الصابئة المندائية لها ومتشابهاً في النتائج مع ماتوصل إليه المندائيون من نتائج . فلقد تناول المعتزلة مسألة الخير والشر في إطار (أصل العدل) عندهم ، ومن خلال تصورهم لمفهوم العدل .

ويذهب المعتزلة إلي أنه إذا قيل إن الله تعالي (عدل) فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه سبحانه لايفعل القبيح ، ولايخل بما هو واجب عليه وأنه لايجور في حكمه ، ولا يكلف العباد مالا يطيقون ولا يعلمون . ويذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي أن الخير في الحقيقة هو النفع الحسن ، وأن الشر في الحقيقة هو الضرر القبيح الذي يتعالي الله عن فعله . (١)

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ٣٢/٥ ، وانظر أيضاً شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٦ ومابعدها .

أما مفهوم (القبيح) عند المعتزلة فهو مايستحق فاعله الذم بفعله إذا وقع علي وجه مخصوص وكان عالماً به فحلي بينه وبين الفعل كالظلم والعبث والكذب . والمعتبر في قبح الفعل هو ثبوت معني زائد علي مجرد الفعل يقبح الفعل لأجله ، وليس يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه . فمتي عرف المرء أن الفعل الواقع منه ظلم وليس عدلاً ، عبث وليس حكمة ، فإنه لا محالة يحكم بقبحه .[(١)]

لقد نظر المعتزلة إلي مسألة القضاء الإلهي علي نحو تنزيهي – من وجهة نظرهم – يقتضي عدم نسبة القبائح إلي الله تعالي ، لأنه تعالي بيده الخير والخير إليه والشر ليس إليه .

وإذا كان المعتزلة – فيما يعتبرونه تنزيهاً – يذهبون إلي عدم نسبة الشر إلي الله فإنهم ينسبون مثل هذا الشر إلي الإنسان ، فالإنسان هو المسئول عندهم عن وجود الشر في العالم . أما كون الإنسان مسئولاً عن وجود الشر في العالم فذلك راجع في تصور المعتزلة إلي أن الشر لاينجم إلا عن جهل ونقص ، وهاتان الصفتان لازمتان للإنسان بينما يتنزه الله عنهما .

ويقرر المعتزلة أن أفعال الله تهدف إلي غايات محمودة وتقوم علي أساس من الحكمة والعدل . ولاتكون أفعال الله إلا حسنة إذ يستحيل عليه

---

(١) انظر المرجع السابق ، وأيضاً :

- George Howrani : Islamic Rationalism , P. 49 - Oxford , 1971.

وكذلك الأشعري : مقالات الإسلاميين ٣٥٦/٢ .

سبحانه - كما يقول المعتزلة - العبث وفعل القبيح ، لأن ذلك يقتضي الجهل والحاجة وهما نقص . والله تعالي عالم بذاته وغني بذاته عن العالمين ، ومن يكن هذا شأنه وتلك صفات فلا يكون فعله إلا حسناً . وفي إطار تناول المعتزلة لمصدر الخير والشر ونسبة الخير إلي الله ونسبة الشر إلي الإنسان يذهبون إلي أن أفعال الله معللة يقررون أن الغاية من خلق العباد وتكليفهم وأن كل مايصيبهم من نعم أو مصائب في حياتهم إنما قصد منه نفع الناس وتيسير سبل الخير لهم ولايمكن أن يكون إلا ذلك حتي وإن غاب عن الناس الحكمة من وراءه . أما النفع الذي يريده الله أو بالأحري الخير الذي يهدف إليه الله من الخلق هو تعريض العباد لدرجة عليا ومكانة رفيعة لاتنال إلا بالثواب علي التكاليف . [١] وإذا كان المعتزلة ينفون نسبة خلق الشر إلي الله فإنهم في الحقيقة يفرقون بصدد نسبتهم الشر إلي الإنسان بين جانبين :

**أولاً** : الشر اللازم عن متعلقات القضاء الكوني ، مثل مايحل بالإنسان من نوازل البلاء كالآلام والأسقام مما لا دخل للإنسان فيه ولااختيار. وهذا النوع من الشرور يسميه المعتزلة ابتلاء أو فتنة ، ويعتبرون الإنسان بصدد هذا النوع غير مسئول ولامحاسب بل هو مطالب بالصبر والتسليم . وليس هذا النوع - مما يتصوره الإنسان شراً - عبثاً أو هو فعل لمجرد الفعل من قبل الله تعالي بل هو ابتلاء منه سبحانه يؤجر الإنسان عليه في الدنيا ويعوض عنه في الآخرة .

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥١١ ومابعدها - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - طبعة مكتبة وهبة ١٩٦٥ م .

ثانياً : الشر اللازم عن أعمال الإنسان السيئة التي يفعلها بملء إرادته وكامل اختياره كارتكاب المعاصي واقتراف الآثام . وهذا النوع هو مايسمي شراً علي الحقيقة عند المعتزلة وذلك للاعتبارات التالية :

١ - أنه لا حكمة من وراء فعله بل عبث ومحض فساد وقبح .

٢ - أنه ظلم للنفس أو للغير .

٣ - أن الإنسان معاقب عليه ومحاسب عليه ومسئول عنه .

والذي نخلص به مما تقدم أن المعتزلة - من خلال مايعتبرونه تنزيهاً - ينفون نسبة الشر إليه سبحانه إرادة وفعلاً ، ويعدون ذلك لازماً عن نقص البشر من جهل وحاجة . وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة فإن جمهور أهل السنة يلتزمون بنص ماقاله الرسول صلي الله عليه وسلم في جواب السائل عن الإيمان : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره " . [١]

ويذكر شارح العقيدة الطحاوية عرضاً دقيقاً ومفصلاً في مجال الرد علي الإلزامات التي يذكرها المعتزلة وأضرابهم في مجال نسبة أمر الشر إلي الإنسان خلقاً وإرادة . [٢] فإن قيل كيف يمكن الجمع بين قوله تعالي : "وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولون هذه من عندك

---

(١) رواه مسلم .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ٢/٥١٥ ومابعدها .

قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً " . [١] وقوله تعالي : " ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك". [٢]

يقال إن قوله تعالي : " كل من عند الله " أي الخصب والجدب ، والنصر والهزيمة ، كلها من عند الله . أما قوله تعالي : " فمن نفسك " أي ما أصابك من سيئة من الله ، فبذنب نفسك عقوبة لك . كما قال : "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم " . [٣]

يدل ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ : "وما أصابك من سيئة فمن نفسك " ( وأنا كتبتها عليك ) . [٤]

وليس للقدرية أن يحتجوا بقوله تعالي : " فمن نفسك " فإنهم يقولون: إن فعل العبد - حسنة كان أو سيئة - فهو منه لا من الله ! . والقرآن قد فرق بينهما ، وهم لايفرقون ، ولأنه تعالي قال : " كل من عند الله " فجعل الحسنات من عند الله ، كما جعل السيئات من عند الله ، وهم - أي القدرية أو المعتزلة - لايقولون بذلك في الأعمال بل في الجزاء .

وقوله بعد ذلك : " ما أصابك من حسنة " و " من سيئة " مثل قوله : "وإن تصبهم حسنة " و " إن تصبه سيئة " .

---

(١) { النساء - ٧٨ } .

(٢) { النساء - ٧٩ } .

(٣) { الشوري - ٣٠ } .

(٤) الدر المنثور ١٨٥/٢ .

ولقد فرق الله تعالي بين الحسنات التي هي النعم وبين السيئات التي هي المصائب ، فجعل هذه من الله ، وهذه من نفس الإنسان ، لأن الحسنة مضافة إلي الله ، إذ هو أحسن بها من كل وجه ، فما من وجه من وجوهها إلا وهوي يقتضي الإضافة إليه ، وأما السيئة فهو إنما يخلقها لحكمة ، وهي باعتبار تلك الحكمة من إحسانه ، فإن الرب لايفعل سيئة قط ، بل فعله كله حسن وخير . والله سبحانه لايخلق شراً محضاً ، ولهذا كان الرسول صلي الله عليه وسلم يقول في الاستفتاح : " والخير كله بيديك ، والشر ليس إليك"(١) أي : فإنك لاتخلق شراً محضاً ، بل كل ماتخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير ، ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس ، فهذا شر جزئي إضافي . أما الشر الكلي أو الشر المطلق فالرب سبحانه وتعالي منزه عنه ، وهذا هو الشر الذي ليس إليه .

ولهذا لايضاف الشر إليه مفرداً قط ، ولذلك فهو إما أن يدخل في عموم المخلوقات كقوله تعالي : " الله خالق كل شئ " (٢) وقوله تعالي : "كل من عند الله " (٣) وإما أن يضاف إلي السبب كقوله تعالي : "من شر ماخلق " (٤) . وإما أن يحذف فاعله ، كقول الجن " وأنا لاندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً " .(٥)

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .
(٢) [ الزمر - ٦٢ ] .
(٣) [ النساء - ٧٨ ] .
(٤) [ الفلق - ٢ ] .
(٥) [ الجن - ١٠ ] .

## ثانياً : انعكاساتها علي الباطنية : [١]

## ١ - النزعة السرّية والتقيّة

من المسائل الخطيرة التي جعلها الصابئة المندائية أصلاً من أصولهم كما سبق التناول مسألة التقية والتي تشكل أحد أهم عقائد المندائيين ، والتي يطبقونها تطبيقاً تاماً . ولقد أجمعت كل المصادر التاريخية علي أن المندائيين من أول وأهم الطوائف التي جعلت النزعة السرية والتقية معتقداً ومسلكاً ، ولقد كان تأثير الصابئة المندائية قوياً علي بعض فرق الشيعة خاصة الباطنية

---

(١) الباطنية نزعة عقدية سادت اتجاهات بعض الفرق خاصة من بين الشيعة ثم اختص فريق من أصحاب هذا الاتجاه بذلك حتي صار علماً عليهم ، وذلك " لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجري اللب من القشر ، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية ، وهي عند العقلاء والأذكياء - أي الباطنيين - رموز وإشارات إلي حقائق معينة " ( انظر : الغزالي : فضائح الباطنية ص ١١ ) .

ولقد سلك رؤوس الباطنية - كعبد الله بن سبأ ومحمد بن اسماعيل وميمون القداح والمفضل الجعفي وغيرهم - سبلاً يحاولون من خلالها إفساد العقيدة الإسلامية وتخريبها وذلك عن طريق ابتداع مناهج باطنية تقوم علي تأويل الشريعة علي نحو يفضي إلي نسخها والاستعاضة عنها بخليط عجيب من العقائد تجمع بين خرافات الفرس ووثنية الإغريق وعقائد اليهود الذين حرفوا دينهم من قبل . (انظر : د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٥٤ ) . وهكذا ظهرت في الفكر الإسلامي عقائد يهودية ممتزجة بالوثنية الفارسية واليونانية بعد صبغها بصبغة إسلامية خادعة كفكرة النور المحمدي ، وعصمة الأئمة ومعجزاتهم ، وتقديس الأئمة ، والغيبة والرجعة ، والحلول والتجسد ، والتأويل والتشبيه وهذه المسألة التي نحن بصددها ألا وهي مسألة التقية والميل إلي التستر في الاعتقاد .

الذين خالطوهم وامتزجت عقائدهم وتلاقت أفكارهم . وهكذا كانت البيئة المكانية والعقائدية مناخاً مناسباً تغلغلت من خلاله عقيدة (التقية) أو بالأحري عقيدة (النفاق المقنن) .

وليس معني كون فلسفة الصابئة المندائية ذات تأثير قوي في فرق الباطنية أنها هي المؤثر الوحيد ، بل إن هناك مؤثرات أخري قوية تضافرت كلها وأثمرت مثل هذه النزعة السرية أو التقية كالفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة وبعض الفرق الثنوية الفارسية .[١]

والتقيّة لغة هي الخوف والحذر والكتمان ، أما من الناحية الاصطلاحية فهي ترك أركان الدين وفرائضه في حالة مظنة الإكراه أو التهديد بالإيذاء. وتشكل مسألة التقية أصلاً من أصول الاعتقاد لدي الشيعة إجمالاً ولدي الباطنية خصوصاً . ولايستطيع الشيعي أو الباطني أن يخفي مذهبه ويكتم عقيدته فحسب ، بل هو مطالب بذلك ويجب عليه ذلك وأن يبالغ في الإخفاد والكتمان . بل إن طوائف من الشيعة تقرر أن ملا تقية له لا إيمان له .[٢]

يقول ابن بابويه القمي ( ت ٣٨١ هـ ) : " اعتقادنا في التقية أنها واجبة ، وأن من تركها فكأنما ترك فرضاً لازماً كالصلاة .. ومن تركها قبل ظهور المهدي القائم ، فقد خرج عن دين الله تعالي ودين نبيه والأئمة " .[٣]

---

(١) انظر د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧١ ومابعدها ، وأيضاً د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي ص ١٥٢ ، وكذلك آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١٩/٢ - ٢٠ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريد ة .

(٢) انظر : لسان العرب ٤٠٢/١٥ ، ودائرة المعارف الإسلامية ٤١٩/٥ .

(٣) عقائد الشيعة الإمامية ص ١١٠ .

واعتبر ابن بابويه القمي التقية في موضع آخر " رحمة للشيعة " [١] .
ويذكر جولدتسيهر أن القول بالتقية صار لدي الشيعة وخاصة الباطنية نظرية خلقية خاصة بهم أفردتهم بصفة بارزة وطبعت روحهم بطابع معين خاص . وغدت عندهم مدرسة للمخاتلة والغدر ووسيلة لإنشاء الجمعيات السرية والتبشير الباطني الهدام . [٢]

ويزعم دعاة الباطنية أن هناك علماً باطنياً قائماً علي أسس سرية أوحاه جبريل عليه السلام إلي النبي صلي الله عليه وسلم الذي أسرّه إلي عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وتناقلته الأئمة من بعدهم إلي بعضهم البعض . [٣]

ولقد لجأ دعاة الباطنية إلي التلفيق المتعمد الذي نسبوه إلي بعض أئمتهم ليكسبوا نزعتهم السرية وسلوكهم التقية مشروعية وأصالة . فلقد نسبوا إلي الإمام جعفر الصادق أقوالاً كثيرة تبرر التقية وتدعو إلي سلوك النزعة السرية التامة ، من ذلك ما نسبوه إليه من قوله : " من لا تقية له لادين له " وقوله : " التقية ديني ودين آبائي " وقوله : " من أذاع لناسراً أذاقه الله برد الحديد " وقوله : " أمرنا سر مستور في سر ، وسر لايفيده إلا سر ، وسر علي سر مقنّع بسر " . [٤]

---

(١) ابن بابوية القمي : معاني الأخبار ص ١٥٧ .

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٠٣ - ترجمة د. محمد أبو ريدة ، وانظر أيضاً : أحمد أمين : ضحي الإسلام ٢٤٦/٣ .

(٣) انظر : محمد حسين المظفر : مؤمن الطاق ص ٥٢ ، وانظر أيضاً : جولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢١٢ .

(٤) انظر : محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ص ٨٤ ، وكذلك د. عارف تامر : أربع رسائل إسماعيلية ص ٣٤ .

ويؤول الباطنيون قوله تعالي : " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلي أهلها " [(١)] بأن المقصود بها أمر من الله بوجوب إخفاء أسراره وتأديتها إلي أهلها وحجبها في نفس الوقت عن غير أهلها ويقصدون بأهلها بطبيعة الحال الباطنية . بأن هذه الأسرار مازالت كذلك مستورة خفية مادامت عند أهلها ومحجوبة عن غير أهلها . [(٢)]

ومن أشهر الباطنيين الذين يتبنون هذه العقائد ويجعلوها أصلاً من أصول اعتقادهم الإسماعيلية والقرامطة وإخوان الصفا والدروز والنصيرية والبابية والبهائية والقاديانية .

ويذكر الكليني أخباراً كثيرة في تبني التقية والنزعة السرية من ذلك القول : " تسعة أعشار الدين في التقية " وتأويل قوله تعالي : " أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا " [(٣)] بأن المقصود به أي بما صبروا علي التقية.[(٤)]

ونلاحظ أن النزعة السرية والتقية لم يكونان مقصودين لذاتيهما لدي الباطنية وإنما كانا منهجاً يتوصل من خلاله إلي بث آرائهم ونشر عقائدهم . فضلاً عن توسلهم بالنزعة السرية والتقية لبلوغ السلطة ومحاولة التسلق السياسي وتحقيق طموحاتهم السياسية . وهكذا كانت النزعة السرية والتقية

---

(١) [ النساء - ٥٨ ] .

(٢) شيخ سيد حيدر أملي : جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص ٢٦ .

(٣) [ القصص - ٥٤ ] .

(٤) انظر : الكليني : الكافي ص ٤٠٠ .

لدي فرق الباطنية مدخلاً تحقق من خلاله مطامح كثيرة أهمها إفساد عقيدة المسلمين ومحاولة التشويش عليها ، والتحفز للقفز إلي السلطة ، وقد نجحا في ذلك إلي حد ما كما نطالع أخبارهم عبر التاريخ الإسلامي . خاصة فرقة القرامطة أتباع عبد الله بن ميمون القداح (ت ٢٦١ هـ) .

فلقد سلك هؤلاء سبيل النزعة السرية لتدمير العقيدة وتبنوا منهج التقية لتحقيق المآرب السياسية ومحاولة السيطرة علي البلاد الإسلامية حيث أعملوا السيف في رقاب المسلمين حكاماً ومحكومين وأشاعوا الفوضي في البلاد ولم يسلم من إفسادهم حتي بيت الله الحرام بمكة المكرمة . (١)

أما أهم عقائدهم التي أرادوا تثبيتها ونشرها سراً فكانت خليطاً من عناصر وثنية مختلفة يدور معظمها - فيما يذكر جولدتسيهر - حول أن العقول والنفوس العليا مسكنها الكواكب ، وأنها تتجسد في الآدميين لتدبير سياستهم كما يقرر ذلك إخوان الصفا علي وجه الخصوص . ولذلك كانوا ينادون بأن مساعدة هذه العقول علي إقامة دولة العدل علي هذه الأرض يعد من الواجبات الدينية . (٢)

وإذا كان إخوان الصفا علي سبيل المثال ينهجون نزعة سرية غالية فإنهم ينكرون - أحياناً - أن يكون ذلك منهم تقية . فهم يقولون : " إننا لاتكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من الملوك ذوي السلطة ، ولا حذراً من شغب

---

(١) انظر : ابن النديم : الفهرست ص ١٨٦ - ١٨٨ ، وكذلك : ابن الأثير : الكامل ٢١/٨.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٩٦ .

جمهور العوام ، ولكن صيانة لمواهب الله عز وجل لنا " . [١] والحق أن هذا القول لإخوان الصفا يتضمن خوفاً من الحكام والناس علي السواء وهو ليس إلا من قبيل إدعاء شجاعة مفتقدة والتظاهر الحقيقة ، وذلك أيضاً من التقية. أما دليلنا علي ذلك فإن المطالع لتاريخ تلك الفترة الزمنية يدرك حقيقة الموقف بوضوح وأنهم أصحاب تقية متشددة وأولوا نزعة سرية متطرفة . ويكفي أن نسوق لتبرير ذلك شاهدين اثنين فقط .

أما أولهما : فهو تشددهم في تداول رسائلهم بإضفاء السرية المطلقة عليها . وهم يطالبون من حصل علي هذه الرسائل : " وليتحرز في حفظها وإسرارها وإعلانها وإظهارها كل التحرز ، ويحرسها غاية الحراسة ، ويصنها أحسن الصيانة " . [٢]

وأما ثانيهما : فهو المبالغة في إخفاء أسمائهم حتي حار المؤرخون في ذلك وذهبوا في تخمين أسمائهم مذاهب شتي . [٣]

---

(١) رسائل إخوان الصفا : ٤/٢١٥ .

(٢) رسائل إخوان الصفا ١/٢٠ .

(٣) يذكر أبو حيان التوحيدي أن من بين أعضائها أبا سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدسي ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبا أحمد المهرجاني ، وأبا الحسن العوفي وغيرهم .

[ انظر : المقابسات ص ٥٧ ] .

وانظر أيضاً :

Macdonald : Development of Muslim Theology - P 199.

وهكذا فإن النزعة السرية تتغلغل في كل عقائد الباطنية حتي لتشكل نسقاً متكاملاً يصعب فهم عقائد وفلسفاتهم بدون تصوره . ويذكر الإسماعيلية أشهر وأخطر فرق الباطنية أن " الذائع لسرنا كالجاحد له".[١] وتذهب الإسماعيلية إلي أن دعوتهم لا تستقيم إلا باثني عشر داعياً يتولون إدارتها يقابلهم في عالم الفلك اثنا عشر برجاً ، ولكل واحد منهم نقباء يساعدونه في نشر الدعوة ويمثلون عيونه التي بها يعرف أسرار العامة والخاصة ويقرر الاسماعيلية أن بعض هؤلاء الدعاة ظاهرون كظهور الشمس بالنهار ، كما أن بعضهم مستترون استتار الشمس بالليل .[٢]

ويمكننا أن نذكر في النهاية مع ابن حزم أن الإسلام ليس دين أسرار ولا رموز ولا باطن ، فهو دين ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا ستر تحته.[٣] وكل من ادعي خلاف ذلك فقد كذب علي رسول الله صلي الله عليه وسلم الذي بلغ الرسالة ولم يكتم شيئاً من الشريعة مؤتمراً بأمر ربه : " ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " .[٤]

---

(١) انظر : عارف تامر : أربع رسائل اسماعيلية ص ١٦ .

(٢) انظر : مصطفي غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص ٢٨ .

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١١٦/٢ .

(٤) { المائدة - ٦٧ } .

## ٢ - التناسخ ومفهوم القيامة :

كما كانت هناك انعكاسات قوية وفعالة لآراء وعقائد الصابئة المندائية علي فرق الباطنية بصدد النزعة السرية والتقية بل بجوهر اعتقادهم بالعقل ومايتعلق به وصلة ذلك بالفلك والكواكب ، فإن هناك انعكاساً قوياً كذلك نلحظه من خلال آراء الباطنية في التناسخ ومفهوم القيامة لديهم . فتكاد تجمع فرق الباطنية علي الإيمان بالتناسخ وتنكر البعث والقيامة بالمعني الإسلامي المعروف ويحاولون اسباغ مفهوم جديد علي القيامة يتفق وسياق فكرهم الباطني ، حتي ليشكل ذلك - أيضاً - أصلاً من أصول الاعتقاد لديهم . فيذكر أبو حامد الغزالي في كتابه (فضائح الباطنية) أنهم اتفقوا عن آخرهم علي إنكار القيامة ، وأن هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار ، وحصول الإنسان من نطفة ، والنطفة من إنسان وتولد البنات دليل علي التناسخ وانتفاء القيامة .

ولقد أولوا القيامة فقالوا إنها رمز إلي خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر . وأما المعاد فأنكروا ماورد به الأنبياء ، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد ، ولا الجنة والنار ، ولكن قالوا: إن معني المعاد عود كل شئ إلي أصله ، وزعموا أن نفوس المعاندين لمذهب الإسماعيلية تبقي أبد الدهر في النار ، علي معني أنها تبقي في العالم الجسماني في تناسخها الأبدان ، فلاتزال تتعرض فيها للألم والأسقام ، فلا تفارق جسداً إلا ويتلقاها آخر . (١)

(١) انظر : فضائح الباطنية ص ٤٤ ومابعدها ، كذلك ، وكذلك يحيي العلوي : الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام ص ٢١ .

وهكذا فإن الإسماعيليين يعتقدون في التناسخ ويؤمنون بأن أرواح المؤمنين عندما تموت وتمتزج بالهيكل التوارني تعود بعدها إلي الأرض بأجسام أخري وتدخل الدعوة من جديد إلي أن تصل إلي مرتبتها فيها قبل موتها. أما أرواح الخبثاء والمعاندين في تدخل في أدوار متكررة من العذاب تتقمص في كل دور سبعين قميصاً ، أولها (الرجس) وهو قميص البشر الذين لايصلحون للمخاطبة - من وجهة نظرهم - كالزرنج والترك ، وآخرها (الوسخ) وهو ظهوره داخل المعدن والحجر .

ولقد أوّل الاسماعيلية القيامة - في ضوء عقيدتهم في التناسخ - بأنها قيام النفوس الجزئية المفارقة للمدركات الحسية ، والآلات الجسدانية، وقيام الشرائع والأديان بظهور صاحب الزمان ، وقيام الدور ، وبروز النفس الكلية لمحاسبة النفوس الجزئية ، وقيام القيامة بكمال الخلاص والنجاة ، واستراحة النفوس جميعاً من الإيراد والإصدار .

وينكر الإسماعيليون الجنة والنار ويستبدلون بهما دلالتين معنويتين ، فجنة النعيم هي عالم العلم ، ودرجاتها هي مراتب العلوم ، وأما اللذات فهي جولات النفوس في فضاء معارجها وابتهاجها عندا لحصول في مشاهدها ومواقعها .[1]

ولايختلف إخوان الصفا كثيراً عما ذهبت إليه الإسماعيلية في هذا الصدد ، حيث يقرر إخوان الصفا أن الإنسان علي الحقيقة هو النفس وأن

---

(١) عارف تامر : أربع رسائل اسماعيلية - الرسالة الثالثة ص ٦٨ ومابعدها .
وانظر : علي بن محمد الوليد : تاج العقائد ومعدن الفوائد ص ١٦٥ ومابعدها .

البدن عائق يحول دون تحقيق رسالة النفس وكمالها . ولذلك فإن إخوان الصفا يعتقدون أن النفس الإنسانية تولد يوم يموت البدن . فالدنيا – من وجهة نظرهم – اسمها مشتق من الدنو والقرب ، وهي تصاريف أمور تجري علي الإنسان من يوم ولادة الجسد إلي يوم الممات الذي هو ولادة النفس ومفارقتها إياه . أما الآخرة فهي مشتقة من التأخر ، وهي تصريف أمور تجري علي الإنسان من يوم ممات الجسد ، وولادة النفس إلي أبد الآبدين ودهر الداهرين.(١)

وينظر إخوان الصفا إلي الأجساد بوصفها حبساً للنفوس أو حجاباً لها، وأنها بمثابة الصراط أو البرزخ أو الأعراف . فإذا استتمت الأنفس الجزئية كمالها وأحست بغربتها وأنها في أسر الطبيعة مبتلاة بخدمة الأجساد ، مغرورة بزينة المحسوسات هان عليها مفارقة الجسد . والآخرة هي الحيوان وهي عالم الأرواح ، فإذا فارقت النفس الجثة ولم يعقها شئ من سوء أفعالها أو فساد آرائها أو تراكم جهالتها أو رداءة أخلاقها فهي هناك في أقل من طرفة عين بلا زمان لأنها صارت حيث يوجد محبوبها . وهكذا فإنها إذا كانت صالحة الآراء والمعتقدات والأخلاق فإنها تصعد إلي ملكوت السماء ، وتدخل في زمرة الملائكة وتحيا بروح القدس ، وتسبح في فضاء الأفلاك فرحة مسرورة منعمة ملتذة مكرمة . أما إذا كانت هذه النفس عاشقة للذات المحسوسة الجسمية الشهوانية فهي لاتبرح مكانها ، ولاتشتاق الصعود إلي عالم الأفلاك ، ولاتفتح لها أبواب السموات ، ولاتدخل الجنة مع زمر

---

(١) رسائل إخوان الصفا : ١/ ٢٥٠ .

الملائكة بل تبقي تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الأجسام ، لابثين فيها أحقاباً مادامت السموات والأرض .

وهكذا فإن إخوان الصفا يقررون أن ا ؛نوس الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت ملائكة بالفعل . أم النفوس الشريرة فهي شياطين بالقوة ، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل . [١]

ويقول إخوان الصفا : " اعلم وتيقن ولاتشك في أن جهنم هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر . وأن الجنة هي عالم الأرواح وسعة والسموات . وأن أهل جهنم هي النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم . وأن أهل الجنة هي النفوس الملكية التي في عالم الأفلاك البريئة من الأوجاع والآلام". [٢]

فإخوان الصفا ينكرون – في مخالفة سافرة للدين – وجود الجنة والنار والقيامة بمعناها الحقيقي ، ويزعمون أن الاعتقاد بأن الله يغضب ويحنق ويعذب بالنار من عصاه ونحو ذلك أمور لايقبلها العقل . ويزعمون أن مثل هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها .

والخلاصة أن اخوان الصفا يذهبون إلي أن البعث هو مفارقة النفس للجسد ، أما القيامة الكبري في اليوم الآخر فهي مفارقة النفس الكلية للعالم. [٣]

---

(١) انظر : المرجع السابق : ٩٢/١ ومابعدها .

(٢) ن . م : ٨/٢ .

(٣) انظر ، ن . م : ٤٢/٢ .

## ثالثاً : انعكاساتها علي الصوفية : [١]

لقد كان التصوف - بحكم ظروف نشأته وأسباب ظهوره - مناخاً فكرياً من خلاله آراء كثير من الفلسفات والاتجاهات المختلفة . ولقد كان لفلسفة الصابئة المندائية نصيب في ذلك وإن امتزج مع غيره من الفلسفات الأخري التي أسهمت في ظهور كثير من نظريات الصوفية . ونستعرض فيما يلي نموذجين من هذه الانعكاسات التي تركت آثاراً واضحة في اتجاهات الصوفية وآرائهم .

### ١ - النزعة الغنوصية والإشراقية :

لفظ (الغنوص) Gnose في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو علي مستوي عامة المؤمنين أو علي مستوي العقيدة الرسمية . والغنوصية مذهب

---

(١) اختلفت آراء المؤرخين والباحثين قديماً وحديثاً حول معني التصوف وأصل نشأته وحقيقة اتجاهه . فمن قائل بأن مرد اشتقاقه إلي كلمة (سوفيا Sophia) اليونانية بمعني الحكمة. ومن قائل بأنه نسبة إلي حالة (الصفاء) التي يكون عليها العبد في قمة إخلاصه لله . ومن قائل بأنه مشتق من ارتداء (الصوف) الذي هو لباس الزهاد والمتنسكين . [انظر ، نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٦٦ ومابعدها ترجمة د. أبو العلا عفيفي].

وتدور كل تعريفات التصوف - رغم اختلافاتها - حول تأكيد قيمة الزهد والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وإخضاع الجسد للنفس [انظر د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ص ٣ ومابعدها / وانظر أيضاً :

[ M Smith Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East p ]

تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين ، ويقوم علي أساس فكرة الصدور ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض ، ويشتمل علي طائفة من الآراء المفنون بها علي غير أهلها . ولفظ (الغنوص) بأصله اليوناني يعني العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود . أو هل التوصل بنوع من الكشف إلي المعارف العلْيا ، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقي في النفس إلقاء دون استناد علي استدلال أو برهنة . (١)

ويمثل الجانب الغنوصي أو العرفاني أساساً مهماً وركيزة رئيسية من ركائز التصوف والصوفية . فمبدأ الغنوصية أو العرفان من وجهة نظرهم ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية ، بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد المعارف بموضوع المعرفة . أما غاية هذه المعرفة فهي الوصول إلي عرفان الله بكل مافي النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . وفي هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلي للمعرفة ، وترجع بأصلها إلي وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً . (٢)

ويذكر الدكتور عبد القادر محمود أن كل مركبات (الثيوصوفية) (٣) المختلطة بأمشاج مع الغنوص الشرقي القديم – من بينه الغنوص الصابئي –

---

(١) انظر المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية ص ١٣٣ ، د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٣٤/١ .

(٢) انظر ؛ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص ١١٢ .

(٣) مصطلح يطلق علي الصوفية الذين سلكوا مسلكاً متميزاً في المعرفة أو مزجوا بين التفلسف والتصوف

قد شكلت مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود . [١]

ولاشك أن الغنوص الشرقي القديم امتزج بمكونات أفلاطونية محدثة حيث أثمرت عن اختلاط الفيوضات بالعرفان . يقول أفلوطين (ت ٢٠٥ هـ) في التاسوع الخامس : " النفس التي لاتضاء بضوئه تظل بغير رؤية" ، ويقول كذلك : " يجب عليّ أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيا وحدي في النور الباطن " . [٢]

وليس من شك في أن فلسفة أفلوطين السكندري التي تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس ، كان لها أثرها في التصوف الإسلامي فيما نجده من كلام متفلسفي الصوفية عن المعرفة. وكذلك كان لنظرية أفلوطين بما تحتويه من غنوص وغيره من أنواع الغنوص الأخري أثرها علي الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردي المقتول (ت ٥٨٨ هـ) ، ومحيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، وابن الفارض ، وعبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) ، وعبد الكريم الجيلي (ت ٨٣٢ هـ) ومن نحا نحوهم . [٣]

---

(١) انظر د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٣١ ومابعدها .

(٢) نقلاً عن المرجع السابق : ص ٣٢ .

(٣) انظر د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ص ٣٣ - ٣٤ ، وانظر أيضاً ؛ د. جلال شرف : دراسات في التصوف الإسلامي ص ٣٤٦ ، د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٣٣ .

ولعل من أبرز نظريات الصوفية والقاسم المشترك بينهم نظريتهم في المعرفة والمحبة الإلهية حتي وإن ارتبطت ببعض الصوفية أكثر من غيرهم . فالمعرفة هي غاية الطريق الصوفي وهي بدؤه ومنتهاه .

وتذكر دائرة المعارف البريطانية أن المعرفة تمثل الهدف البعيد للصوفي المسلم ، وذلك هو الكمال الروحي حيث الوحدة مع الله . كما أن المعرفة ثمرة طريق شاق من الرياضة والمجاهدة والمراقبة . (١)

ولغلبة الطابع العرفاني علي أقوال الصوفية وأفعالهم شاعت عنهم مثل هذه التسميات : أهل الكشف والعرفان ، أصحاب الأذواق والمواجيد ، كما أطلق علي التصوف تسميات مشتقة من هذه المعاني مثل : علم الأسرار ، علم المعارف ، علم الحقيقة ، علم المكاشفة .

وهكذا يذهب الصوفية إلي أن الحياة الروحية هي تلك الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس وكشف حجاب الحس وتصفية القلب وتنقية من أدران الشهوة والهوي ، وقطع العلائق المادية التي تفسد عليه صلته بربه . ثم إن هذه الحياة الروحية هي كذلك تأمل في الكون، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية - كما يرون - وقوامها البقاء في الذات الإلهية ، والاتحاد بالحقيقة العليا والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لايأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها . (٢)

---

(١) Encyclopaedia Britanica : Art ; Mysticism, Item Sufism.

(٢) انظر ، د. محمد مصطفي حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص ٨ .

ومن خلال هذه النزعة العرفانية التي تسود التصوف نظراً وواقعاً واستغرقت الصوفية في أحوالهم ومقاماتهم ، انبثقت نظريتهم في (الإشراق)(١) . وجاءت نظريتهم الإشراقية التقاء قويًا وواضحاً بين التصوف والفلسفة فيما عرف باسم التصوف الفلسفي . ومن خلال المعرفة الإشراقية انعكست مؤثرات غنوصية من بينها فلسفات الهند وفارس وفلسفة الصابئة والأفلاطونية المحدثة .

ولقد ظهرت إرهاصات الإشراق لدي الصوفية اعتباراً من نهايات القرن الثاني الهجري وذلك عندما أخذ الزهد يتطور إلي تصوف . وبعد أن أخذ التصوف يصير طريقاً إلي المعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة والتنسك ، ويذكر نيكلسون أن التصوف الإشراقي أو التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع قد ظهر ووصل إلي أقصي درجات تطوره مابين سنة ١٩٨ هـ ، وسنة ٢٤٧ هـ ، وهي الفترة التي عاصرتها خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . (٢)

ولقد تطورت النزعة الإشراقية حيث صارت فلسفة ناضجة ومتكاملة المعالم سواء في المشرق الإسلامي أو المغرب الإسلامي . ففي المشرق

---

(١) الإشراق أو الحكمة المشرقية هو الحكمة المؤسسة علي الإشراق الذي هو الكشف ، أو هو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلي الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات علي النفس عند تجردها .
[ انظر : كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧ من الترجمة العربية] .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٣ .

الإسلامي اكتملت علي يد الإشراقي الكبير شهاب الدين السهروردي المقتول ومدرسته . وفي المغرب الإسلامي اكتملت من خلال مدرسة ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ) ومدرسته التي كان من أبرز رجالها كل من محيي الدين بن عربي وعبد الحق بن سبعين .

فلقد امتزج لدي هؤلاء جميعاً التصوف بالفلسفة وأصبحت النزعة الإشراقية منهجاً يفسر من خلاله مشكلات الذات والصفات ، والصلة بين الله والعالم ، والفيض أو الصدور في الخلق ، والعلاقة بين الله والإنسان . كما ظهرت في ضوء ذلك بعض النظريات الصوفية الفلسفية ذات الأساس الغنوص الإشاقي كوحدة الوجود ، والحقيقة المحمدية ، والحلول والاتحاد وغير ذلك مما لم يكن معروفاً بين أوساط الصوفية من قبل . (١)

ويمثل الإشراق لدي شهاب الدين السهروردي المقتول مرحلة حاسمة لذلك التطور الفكري في مجال الإطار العقلي الإسلامي كنتيجة منطقية لتطور مذهب ابن سينا من جهة وحكمة أفلاطون من جهة أخري . (٢)

ويستقي السهروردي فلسفته الإشراقية من أصول أفلاطونية واضحة تخللتها مؤثرات شرقية قديمة أبرزها الفلسفية الصابئية . (٣)

---

(١) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٢٥ ومابعدها ، وانظر أيضاً ؛ د.التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ص ٢٣٣ .

(٢) النظر ، د. محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الإسلامية عند شهاب الدين السهروردي ص ٦.

(٣) انظر ؛ السهروردي : حكمة الإشراق ص ١١

ويقوم المذهب الإشراقي لدي السهروردي علي أن الأول أو (نور الأنوار) يفيض عنه النور الإبداعي الأول . وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوار طويلة يسميها السهروردي (القواهر العالية) ، ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار أخري عرضية يسميها (أرباب الأنواع) وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسي . ولقد ابتدع السهروردي عالماً أوسط بين العالم الحسي والعالم العقلي أسماه عالم البرزخ أو (عالم المثل المعلقة) . ويذكر الدكتور أبو ريان أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو نفسه تقريباً وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون .

وإذا كان الفلاسفة المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة فإن السهروردي يحيل الأنوار إلي أعداد لا حصر لها . بل إنه يشير إلي كثرة لا متناهية من الأنوار التي تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية . (١)

كما يختلف السهروردي عن الفلاسفة المشائيين - بالرغم من التقائه معهم في أصول إشراقية واحدة - في كونه لايجعل المعرفة العقلية والاستنباط سبيلاً إلي المعرفة الذوية كما يفعل المشائيون ، بل إنه يجعل التجريد والعمل علي الوصول إلي الكشف المفاجئ بالرياضة والمجاهدة هما الوسيلة إلي المعرفة أو (الاستشراق) سواء أكانت تلك المعرفة فائضة من العقل الفعال ، أو فائضة مباشرة من الله أو نور الأنوار . (٢)

---

(١) د. محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٣٢ .

(٢) انظر السهروردي : مجموعة في الحكمة الإلهية ص ٥ .

وتتأوي سلسلة الفيوضات الإشراقية لدي السهروردي - عبر مراحلها المختلفة - إلي غاية الغايات وهو نور الأنوار . وهكذا فإن هذا التسلسل النوارني في عالم الأنوار يحيل الكون كله إلي بناء نوراني متكامل بحيث ينتهي هذا النسق النوراني الإشراقي عند السهروردي إلي أن يصير العالم كتلة واحدة نورانية تلتقي من خلالها وحدة الوجود ووحدة الشهود .

## ٢ - نظرية النبوّة :

لقد اتفق الفهم المشوش لمسألة النبوة لدي الصابئة المندائيين مع ذلك الفهم الصوفي لها . ومما لاشك فيه أن آراء الفلاسفة التي أثرت علي فهم كثير من الصوفية لمسألة النبوة خاصة من خلال مايعرف باسم التصوف الفلسفي ، أقول إن مثل هذه الآراء الفلسفية التي انتقلت إلي الصوفية المتفلسفة قد امتزجت بعناصر فلسفية شرقية قديمة من بينها مؤثرات صابئية واضحة .

ولعل الذي ساعد علي مثل هذا الخلط والتشويش في فهم مسألة النبوة لدي الصوفية المتفلسفة أن النزعة الإشراقية التي تبناها نفر كثير منهم تؤدي منطقياً إلي مثل هذه النتيجة القائمة علي التخبط والخلط والإنحراف عن أصول العقيدة الإسلامية الصحيحة .

ولقد تدرج الفهم الصوفي المشوش لمسألة النبوة ابتداء من تصور طبيعة النبوة وخصائصها وماصاحب ذلك من فهم خاطئ وتصورات بعيدة عن الصواب، أو ذلك الخلط الغريب بين الكرامات والمعجزات ، أو الزعم بأن منزلة الولاية أفضل من منزلة النبوة .

يقول أبو حامد الغزالي إن طريق الصوفية يبدأ بالمكاشفات والمشاهدات التي تمكنّم من مشاهدة الملائكة وأرواح الأنبياء أثناء يقظتهم ، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . (١)

ولقد أدرك أوائل الصوفية تلك الحدود الفاصلة بين النبوة والولاية ، وبين المعجزة والكرامة . فذكروا أن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لايعلمون ، أما الأنبياء فتكون لهم المعجزات وهم بها عالمون وبإثباتها ناطقون . لأن الأولياء قد يخشي عليهم الفتنة مع عدم العصمة بينما لايخشي علي الأنبياء الفتنة بها لأنهم عليهم السلام معصومون . (٢)

ولكن النزعة الإشراقية - بمكوناتها المختلفة - قد أثرت علي متفلسفة الصوفية فجانبوا الصواب وفارقوا الحق فيما ذهبوا إليه من آراء حول مسألة النبوة . فالسهروردي المقتول علي سبيل المثال لايميز بين النبي ومن سواه من الساعين إلي المعرفة أو طلاب الحقيقة بل هم جميعاً عنده سواء . كما يساوي بين الأنبياء والحكماء المتألهين أو الأولياء . فطبيعة كل منهما واحدة من حيث رغبتهما المشتركة في الوصول إلي غاية واحدة وهي العقل الفعال بوصفه مصدراً للمعرفة والوحي . كما إنهما يتساويان - من وجهة نظره - من حيث الوسيلة المشتركة بينهما للوصول إلي ذلك الهدف المشترك ألا وهي ضرورة التهيؤ بالتجرد والرياضات والتأملات الفكرية التي تمكنها من تلقي

---

(١) انظر : الغزالي ك المنقذ من الضلال ص ١٧٨ .

(٢) انظر : الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠ ومابعدها .

الفيوضات من وحي وإلهام ومعرفة من العقل الفعال مباشرة . [١]

ولم يقف الأمر بالسهروردي عند حد المساواة بين الأنبياء والأولياء من مشايخ الصوفية طالما أن كليهما يعتبران (متوغلين في التأله) كما يقول ، بل إنه يوسع من مجال هذا (التوغل في التأله) ويترك المجال مفتوحاً أيضاً ليشارك الأنبياء والأولياء فيه النائمون من الناس العاديين ، والمرضي والكهان وغيرهم . فكل هؤلاء - من وجهة نظره - متي تجردّوا أمكنهم أن يشاركوا الأنبياء في تلقيهم الوحي والإلهام ومعرفة الغيب والاتصال بالعقل الفعال . [٢] وهكذا فإن السهروردي يتأوي من ذلك إلي القول بعدم انقطاع النبوة . ولعل الذي دفع السهرودي إلي ماذهب إليه ، اعتباره النبوة (ملكة) يمكن تنميتها عند كل واحد من الناس فلا يختص بها فلا يختص بها أحد . فهو يربطها باستعداد داخلي في النفس الإنسانية قوامه (القوة الخيالية) التي تستطيع بمعزل عن الوعيْ الحسي للإنسان - بمرض أو بنوم أو غيره - أن تتعلق بالغيب وأن تكون أكثر شفافية حين يسقط عنها حجاب الحس فيمكنها أن تشاهد نور الأنوار . [٣]

ولايقل ابن عربي انحرافاً عن السهروردي فيما ذكره من آراء حول النبوة إن لم يزد فيفرق ابن عربي بين مايسميه النبوة الخاصة والنبوة العامة .

---

(١) انظر : السهروردي : هياكل النور ص ٨٥ ومابعدها ؛ وأيضاً د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ص ٨٣ ومابعدها .

(٢) انظر : السهروردي : حكمة الإشراق ص ١١ وكذلك : مجموعة في الحكمة الإلهية ص ١٠٣.

(٣) انظر : السهروردي : حكمة الإشراق ص ١٤ .

وهو يقصد بالنبوة الخاصة مفهوم النبوة كما يعرفه جمهور المسلمين . ويجعل ابن عربي هذا النوع في منزلة أدني من منزلة الولاية التي يسميها (النبوة العامة) . ولعله من خلال تمييزه بين العام والخاص ، فإن الخاص يدخل (تحت) العام . ومفهوم الولاية عنده عام بينما مفهوم النبوة خاص .

ويزعم ابن عربي أن مفهوم النبوة ليس إلا مجرد نعت إلهي ثبت لأحد البشر بناء علي أوامر من الله ألقيت إلي النبي ليوصلها إي العباد ويجيبهم عما يسألون عنه . وذلك يمثل من وجهة نظر ابن عربي منزلة أدني من منزلة الولاية التي لها ميزة الفهم الأكثر والاجتهاد الأوفر .

ويفصل ابن عربي نظريته الضالة في النبوة في كتابيه (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) فها هوذا يقرر شعراً أن :

سمـــــــاء النبوة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول [(١)]

وهاهو ذا يزعم أن خطاب الله لموسي بن عمران ليس إلا ماحصل في نفس موسي من الإلهام والإيحاء وأن الواحد من أهل الرياضات يمكنه أن يسمع نفس الخطاب الذي سمعه موسي. ونراه يذهب إلي اعتبار الوحي خيالاً نفسانياً ، بل إنه يسمي جبريل عليه السلام (الخيال) . [(٢)]

ويزعم ابن عربي أن الأنبياء والرسل من حيث ثانوية مقامهم إنما ينهلون من (مشكاة الأولياء) .

---

(١) فصوص الحكم ص ٤٩ .

(٢) ن . م : ص ٩٩ .

ولقد تناول ابن عربي من خلال قصة العزير مسألة مقام النبوة ومقام الولاية في (الفص العزيري) فنراه من خلال تأويله واسقاطاته الرمزية يجعل سؤال العزير : " أني يحيي هذه الله بعد موتها " [١] رغبة وتمنياً منه للوصول إلي علم الأولياء ومقامهم ، وطلب الوقوف علي سر القدر . فرد الله علي تساؤل العزير – كما يزعم ابن عربي – " لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة " وليس ذلك بالوعيد بل هو وعد في صورة وعيد بأن يحقق الله أمله في نقله أو رفعه من (ديوان الأنبياء) إلي (ديوان الأولياء) أو رفعه من مقام الوحي عن طريق الخبر وهذا مقام الأنبياء ، إلي مقام المعرفة من خلال الكشف والتجلي ، وهذا مقام الأولياء . [٢]

---

(١) [ البقرة – ٢٥٩ .

(٢) انظر : فصوص الحكم : ص ١٣٣ ومابعدها ، وانظر كذلك : تعليق الدكتور عفيفي ص ١٧٩

## رابعاً : انعكاساتها علي الفلاسفة : [١]

### ١ - نظرية الفيض (الصدور) :

أثرت آراء الصابئة المندائية في فكر الفلاسفة الإسلاميين وتغلغلت في كثير من نظرياتهم مع غيرها من المؤثرات الأخري واليونانية والشرقية القديمة. ومن بين هذه النظريات التي تأثر فيها الفلاسفة بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة مع تلك الجذور الصابئية التي تظهر بشكل غير مباشر نظريتهم في الفيض أو الصدور . وتقوم هذه النظرية الفلسفية - التي تفسر مسألة الإيجاد والإبداع - علي الإجابة عن تساؤل ميتافيزقي مطروح لدي الفلاسفة وهو كيف صار الواحد المحض الذي لاكثرة فيه بنوع من الأنواع ، علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولايتكثر ، بل إن وحدانيته تحقق أكثر من خلاله إبداعه للكثرة ؟ [٢]

---

(١) نشأ التفلسف في العالم الإسلامي اعتباراً من القرن الثالث الهجري حيث أسهمت حركة الترجمة التي ازدهرت إبان هذه الفترة في نقل التراث الفكري اليوناني وغيره من أنواع التراث الأخري .

ومن أشهر فلاسفة المشرق الإسلامي الكندي والفارابي وابن سينا ، أما أشهر فلاسفة المغرب الإسلامي فهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . ولقد غالي الفلاسفة في الاعتماد علي العقل والتراث الفلسفي اليوناني علي حساب الدين وخالفوا في كثير من نظرياتهم وآرائهم العقيدة الإسلامية فاستحقوا تكفير كثير من أعلام أهل السنة خاصة الغزالي وابن تيمية . ومن أشهر المسائل التي كفرّوا بسببها قولهم بقدم العالم وإنكارهم حشر الأجساد ونفيهم لعلم الله بالجزئيات .

(٢) انظر ، د. عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ص ١١٣ .

فلقد أراد هؤلاء الفلاسفة الفيضيون خاصة الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) تجاوز الإشكالية التي تلزم - من وجهة نظرهم - عن صدور الكثرة ، أي العالم المادي بعناصره وجزئياته المختلفة عن الواحد أو الله ، صدوراً مباشراً دون أن تعتري ذات الواحد الكثرة والتغير ، ولذلك ذهبوا إلي تبني قاعدة عقلية جعلوها أساساً لهذه النظرية ، ألا وهي أن الواحد - بوصفه واحداً بسيطاً - لايلزم عنه إلا واحد .[(١)]

ويذهب هؤلاء الفلاسفة الفيضيون إلي أن الإيجاد أو الإبداع ماهو إلا اختراع الصور - دون المواد - وإبداعها ، وإثباتها في الهيولي من قبل واهب الصور أو العقل الفعال . فالموجودات الجزئية تصدر - من وجهة نظرهم - عن الأول (الله) ضرورة ، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة تعرف بالعقول المفارقة . ولما كان لايصدر عن الواحد إلا واحد - كما قرروا - فقد ذهبوا إلي أن الكثرة تدخل علي الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلي الأول من جهة ، وإلي ذواتها من جهة أخري ، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها .

ويذهب الفارابي إلي أن الموجودات جميعها تصدر عن علم الأول أو الواحد الذي هو بالفعل دائماً . فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته . فعلم الأول إذن هو علة وجود الأشياء وأساس فيضها

---

(١) يذهب الفلاسفة في موقف مماثل لذلك إلي نفي علم الله بالجزئيات المتغيرة حيث إن التغير في المعلوم عندهم يقتضي تغيراً في العالم . ولما كان التغير في ذات العالم محالاً ذهبوا إلي نفي علم الله بالجزئيات .

انظر كتابنا : العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع ص ومابعدها .

وصدورها عنه . وعملية صدور الموجو ، ت عن الأول لاتتم في حركة بل هي عملية عقلية آلية . ويقرر الفارابي أنه مادام الأول واحداً فيجب أن يكون الصادر عنه أحدي الذات ، كما ينبغي أن يكون هذا الصادر الأول معقولاً أو مفارقاً للمادة .

ونتيجة لتعدد الاعتبارات في علم هذا الصادر الأول يتوالي الفيض وترتيب الموجودات تنازلياً عبر مراتب وجودية مختلفة انتهاد بعالم الكثرة والتعدد. وتمثل سلسلة الوجود الفيض لدي الفارابي ستة مراتب وجودية هي علي النحو التالي :

١ - مرتبة الوجود الأصيل (الواحد أو الأول) الغني بذاته وأساس كل وجود .

٢ - مرتبة العقل الأول أو الصادر الأول . ويصدر عن هذا العقل الأول عقول أفلاك ثمانية يتوالي صدورها عن بعض تباعاً . ويسمي الفارابي هذه العقول التسعة (ملائكة السماء) ، وأما العقل التاسع فهو عقل فلك القمر أو المحرك للقمر .

٣ - مرتبة العقل الفعال ، وهو همزة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي . وهو العقل العاشر ويناط به تدبير ماتحت فلك القمر ، ويسميه الفارابي (روح القدس) .

٤ - مرتبة النفس الإنسانية ، أو مرتبة الكثرة حيث يتكثر العقل بتكثر أفراد .

٥ - مرتبة الصور ، حيث توجد صور الأشياء المادية أو المحسوسة .

٦ - مرتبة الهيولي أو المادة حيث يوجد تشخص هذه المادة وتجسدها.[(١)]

ويذهب ابن سينا - رغم بعض الاختلافات - إلي نفس ماذهب إليه الفارابي في هذا التصور الفيض المجافي للعقل فضلاً عن مصادمته للعقيدة الإسلامية .[(٢)]

ولقد تعرضت نظرية الفيض أو الصدور لدي الفلاسفة لانتقادات عديدة وحادة حيث تعرض لها بعض الفلاسفة أنفسهم خاصة ابن ملكا أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ) وقدم من خلال كتابه (المعتبر في الحكمة الإلهية) نقداً عقلياً تفصيلياً للنظرية كما قال بها ابن سينا .[(٣)]

وهاجم هذه النظرية كما هاجم سائر آراء الفلاسفة أبو حامدالغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) . ووصف هذه النظرية بأنها (ما لو حكي في منام لتعجب منه) ووصفها بأوصاف من قبيل (الشناعة) ، (الهوس) ، (الاغترار بالعقل) .[(٤)]

---

(١) انظر : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٤ ومابعدها ، وانظر أيضاً : السياسة المدنية ص ٣ ومابعدها .

(٢) انظر : ابن سينا : النجاة ص ٢٧٥ ومابعدها (فصل في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية) .

(٣) أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة الإلهية ١٥٦/٣ ومابعدها .

(٤) الغزالي ك تهافت الفلاسفة ص ٧٩ ومابعدها .

أما ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) فقد شن حملة شعواء علي هذه النظرية الفلسفية حيث اتهم الفلاسفة القائلين بها بجحود الصانع عز وجل وإنكار إرادته وقدرته . ويذكر ابن تيمية إلي أن هؤلاء الفلاسفة أعظم كفراً من مشركي العرب ، حيث قال مشركو العرب : إن الملائكة بنات الله مع اعترافهم بخلق الله للملائكة بمشيئته وقدرته . أما الفلاسفة الفيضيون فقد سموا الملائكة عقولاً عشرة ، وقالوا إنها معلومة وفائضة أو متولدة عن الله، ولم يخلقها بمشيئته وقدرته . (١)

## ٢ - البعث للأرواح دون الأجساد :

كما ذهب الصابئة المندائيون إلي اعتبار الإنسان علي الحقيقة هو النفس وأن البدن قيد أو سجن له ، يذهب الفلاسفة الإسلاميون تحت تأثيرات مباشرة من بينها الصابئة المندائية إلي تبني هذه المقولة . وإذا كان البدن - من وجهة نظر الفلاسفة - هو الآلة التي تعين النفس أو الروح علي أداء مهامها ، فإن هذه العلاقة بمجرد أن تنفصم بالموت فإنه لا عود للبدن مرة أخري. ويذهب الفلاسفة إلي أن مجرد عون البدن إلي الروح عند البعث هو تكدير لها إبان الخلود ، كما كان تكديراً لها إبان الوجود في الحياة الدنيا . يقول ابن سينا : " لكنا نبين برهانياً أنه لايمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلي البدن البتة " . (٢)

---

(١) ابن تيمية : الصفدية ٧/١ ومابعدها .

(٢) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٨٩ .

ويذهب الفلاسفة صراحة ومن غير مواربة إلي إنكار حشر الأجساد واعتبار العث روحانياً فقط ، وساقوا علي مايذهبون إليه من البعث الروحاني وإنكار بعث الأجساد الأدلة التي تقوم علي مجافاة الحق ومجانبة العقيدة حيث تسئ الظن بقدرة الله الخالق حين يقررون " أن مابلي من الأبدان يستحيل عوده".

وإذا كان الفلاسفة يخفون حقيقة موقفهم - أحياناً - بالتظاهر بموافقة ما أجمعت عليه الأمة من كون البعث للأرواح والأبدان جميعاً ، فإن ذلك محض تمويه وخداع قصد منه التلبيس علي العامة . أما حقيقة موقفهم واليت لايتنكرون لها بل تغلف كل أقوالهم المتعلقة بالبعث . بل إن الفلاسفة يستخفون بالشرع حين يعتبرون ماجاء به من نصوص تفيد البعث للأبدان وأن الجنة والنار والنعيم والعذاب روحانيان وحسيان ، إنما قصد منه فقط إفهام العامة وتقريب حقيقـــة البعث إلي أذهانهم بصور حسية قريبة من تصوراتهم.(١)

ويستند موقف الفلاسفة من مسألة حشر الأجساد إلي عدة أسس :

١ - قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها وليست منطبعة في الجسم ، وأن معني الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه في حال الموت ، وذكروا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

---

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ص ٢٩١ ، وكذلك : الإشارات والتنبهات ١٩٨/١ . وأيضاً : الشفاء - الإلهيات - ف سابع م تاسعة ص ٤٢٧ ، وأيضاً : ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٤٠ .

٢ - قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها .

٣ - قولهم : يستحيل رد هذه النفوس إلي الأجساد .[(١)]

ويذهب الفلاسفة إلي اعتبار النفس أو الروح هي مناط البعث ومايتعلق به من نعيم وعذاب وأن الجنة والنار معنويان . ويقرر الفلاسفة في إطار ذلك أن اللذات العقلية التي هي للأنفس أسمي من لذات الأبدان وأكمل وأدوم. ولذلك فإن نعيم الآخرة نعيم عقلي ومعنوي لامجال لأي تصور محسوس فيه. يقول ابن سينا : " والعارفون المتزهون إذا وضع وانتفشوا بالكمال الأعلي ، وحصلت لهم اللذة العليا " .[(٢)]

ولقد حظي اتجاه الفلاسفة في إنكار حشر الأجساد بهجوم شديد من قبل كثير من مفكري أهل السنة ، حيث تعرض لها الغزالي - بطبيعة الحال - في كتابه (تهافت الفلاسفة) وأوضح بطلان ماذهبوا إليه وفنّد أدلتهم ودحض حججهم .

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٢٢ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ١٩٨/١ ، وانظر أيضاً : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢١ .

# الخاتمة

اهتمت جل الدراسات التي تعرضت للصابئة عموماً وللمندائيين منهم خصوصاً - علي قلتها - بجانب العلم (خاصة الفلك) وجانب الترجمة . وتأتي هذه الدراسة لتستكمل جانباً نتصور أنه جدير بالاهتمام وهو جانب العقيدة والفلسفة عند الصابئة المندائية .

ومما لاشك فيه أن الفلسفات المختلفة تأخذ عن بعضها وتتفاعل مع بعضها تأثيراً وتأثراً خاصة إذا كانت هناك جوانب التقاء . ولقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن فلسفة الصابئة المندائية- بوصفها إحدي أقدم الفلسفات - كانت عنصر تأثير فعال فضلاً عن كونها مجال أخذ وتأثر .

واعتقد أنني من خلال ثنايا هذا الكتاب أكاد أجزم بأن ملامح تأثر الصابئة المندائية بغيرها من الفلسفات تكاد تكون منعدمة ، وذلك راجع في تصوري لسببين :

١ - أن فلسفة الصابئة المندائية تقوم علي عقيدة (منغلقة) يؤمن أصحابها بأن آراءهم هي صفوة الآراء وأمثل الأفكار . وهي بوصفها (متوارثة) بنقائها الأصلي من لدن آدم وشيث وغيرهما ، فوجب إذن أن تظل علي هذا النقاء الأصلي وألا تفقد شيئاً منه بمخالطة غيرها من المعتقدات والآراء .

٢ - ويترتب هذا السبب الثاني علي السبب الأول حيث دفعهم حرصهم الشديد الذي يكاد أن يكون أصلاً من أصول اعتقادهم علي تبني النزعة السرية والتقية في تداول آرائهم .

وربما كان ذلك كله سبباً قوياً ومبرراً كافياً لتفسير ندرة ما كتبوه عن

أنفسهم أو ماكتب عنهم . ولكنني أري أنه رغم ذلك التكتم الشديد والحرص التام علي (البوح) بآرائهم مما جعلها أقرب إلي أن تكون أسراراً لا أفكاراً، أقول بالرغم من ذلك فإن هناك أمشاجاً من نزعات هندية وفارسية ويونانية في فلسفتهم لايمكن إنكارها .

فلقد كان كثير من رجال هذه الطائفة يخالطون بعض أصحاب هذه الثقافات ويتأثرون بهم، كما كانوا - بلا شك - يؤثرون فيهم كذلك ، بغض النظر عن درجة أو مقدار ذلك التأثير أو التأثر ، المهم أن هناك تفاعلاً ثقافياً لزم عنه الاختلاط والتداخل الفكري .

أما من جهة تأثير فلسفة الصابئة المندائية علي الفكر الإسلامي وانعكاسها علي بعض نظرياته فإنها كانت واضحة في بعض جوانب هذا الفكر الإسلامي خاصة ماكان منها مفارقاً للاعتقاد الصحيح الذي أجمع عليه جمهور الأمة . ولعلنا بعد استعراض مثل هذه الانعكاسات نتبين أن عقيدة أهل السنة بمعناها الصحيح قد ظلت بمنأي عن مثل هذه المؤثرات الخارجية مهما كانت قوتها ، حيث ظلت هذه العقيدة بأصولها الإسلامية الصحيحة محتفظة بنقائها وأصالتها . أما انعكاسات الفلسفة المندائية وغيرها من الفلسفات فقد صادفت مواطن (جذب) في الفكر الإسلامي ، ولذا كان الأكثر من غيره تأثراً وتفاعلاً .

# أهم المراجع العربية

١ - ابن النديم ، : الفهرست - دار المعرفة - بيروت ١٩٧٨ .

٢ - ابن تيمية ، أبو العباس تقي الدين : الصفدية ، جـ ١ ، تحقيق د.محمد رشاد سالم - مطابع حنيفة - الرياض ١٩٧٦.

٣ - ابن رشد ، أبو الوليد : مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق د.محمود قاسم - القاهرة ١٩٥٥ .

٤ - ابن سينا ، أبو علي الحسين : النجاة - طبعة الكردي - القاهرة ١٩٣٨.

٥ - ابن سينا ، أبو علي الحسين : الشفاء - الإلهيات - مراجعة د. ابراهيم مدكور - القاهرة ١٩٦٠ .

٦ - ابن سينا ، أبو علي الحسين : الإشارات والتنبيهات - تحقيق د.سليمان دينا - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٨.

٧ - ابن عربي ، محيي الدين : فصوص الحكم - تحقيق د.أبو العلا عفيفي.

٨ - ابن قيم الجوزية ، شمس الدين : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - تحقيق د. السيد الجميلي - دار ابن زيدون - بيروت ١٩٨٥.

٩ - أبو ريان ، د. محمد علي : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي .

١٠ - أبو ريان ، د. محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦ .

١١ - الأشعري ، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين - تحقيق محيي الدين عبد الحميد - القاهرة ١٩٥٥ .

١٢ - أمين ، أحمد : ضحي الإسلام ، جـ ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، ط. سابقة - القاهرة ١٩٦٤.

١٣ - البغدادي ، أبو البركات : المعتبر في الحكمة الإلهية والطبيعية - طبعة حيدر أباد الدكن - ١٣٥٨ هـ .

١٤ - البيروني ، أبو الريحان : الآثار الباقية عن القرون الخالية - ليبزج ١٩٢٣.

١٥ - تامر ، عارف (تحقيق) : أربع رسائل اسماعيلية - مكتبة الحياة - بيروت ١٩٧٨.

١٦ - التفتازاني ، د. أبو الوفا : مدخل إلي التصوف الإسلامي - القاهرة ١٩٧٤.

١٧ - جولدتسيهر ، أجناس : العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة د.محمد يوسف موسي وآخرين - ط. ثانية - القاهرة ١٩٥٩ .

١٨ - الحسيني ، السيد : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ط.ثانية - بغداد ١٩٨٤.

١٩ – حلمي ، د. محمد مصطفي : الحياة الروحية في الإسلام – مطبعة عيس البابي الحلبي – القاهرة ١٩٤٥.

٢٠ – الرازي ، فخر الدين : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – مراجعة د. علي النشار – طبعة لجنة التأليف والنشر – القاهرة ١٩٣٨ .

٢١ – رومي ، غضبان : تعاليم دينية لأبناء الصابئة – مكتبة الجاحظ – بغداد ١٩٧٢ .

٢٢ – السهروردي ، شهاب الدين : حكمة الإشراق – نشرة هنري كوربان – إيران ١٩٥٢ .

٢٣ – السهروردي ، شهاب الدين : مجموعة في الحكمة الإلهية – نشرة كوربان – دار المعارف – استنابول ١٩٤٥ .

٢٤ – السهروردي ، شهاب الدين : هياكل النور – نشرة د. محمد أبو ريان.

٢٥ – شرف ، د. جلال : دراسات في التصوف الإسلامي – دار النهضة العربية – بيروت ١٩٨٠ .

٢٦ – الشهرستاني ، عبد الكريم : الملل والنحل جـ ٢ – تحقيق محمد سيد كيلاني – مطبعة مصطفي البابي الحلبي – القاهرة ١٩٧٦ .

٢٧ – العقاد ، عباس : ابراهيم أبو الأنبياء – دار الكتاب العربي – بيروت.

٢٨ - عليان ، د. رشدي : الصابئون حرانيين ومندائين - مطبعة دار السلام بغداد ١٩٧٦ .

٢٩ - غالب ، مصطفي : تاريخ الدعوة الاسماعيلية - دار الأندلس بيروت ١٩٧٩ .

٣٠ - الغزالي ، أبو حامد : فضائح الباطنية - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤.

٣١ - الغزالي ، أبو حامد : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دينا - القاهرة ١٩٥٥ .

٣٢ - الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة - القاهرة ١٩٠٦.

٣٣ - فخري ، ماجد : تاريخ الفلسفة الإسلامية (بالإنجليزية) - ترجمة د.كمال اليازجي - طبعة الجامعة الأمريكية - بيروت ١٩٧٤ .

٣٤ - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - تحقيق د.عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٦٥.

٣٥ - كوربان ، هنري : تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي - منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٥.

٣٦ - محمود ، د. عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الإسلام - دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٦٧ .

٣٧ - مراني ، ناجية : مفاهيم صابئية مندائية - ط. ثانية - المكتب العربي - بغداد ١٩٨١ .

٣٨ - المسعودي ، أبو الحسن : التنبيه والإشراف - القاهرة ١٩٣٨.

٣٩ - المسعودي ، أبو الحسن : مروج الذهبي ومعادن الجوهر - جـ . ٢ القاهرة ١٩٣٨ .

٤٠ - نيكلسون ، رينولد : في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة د.أبو العلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٧ .

**دوائر المعارف :**

دائرة المعارف الإسلامية - الأجزاء ٣ ، ٥ ، ٧ ، ١٤ - دار المعرفة - بيروت .

# أهم المراجع الأجنبية

1 - Bastide . R. : Les problemes de lavie Mystique. Paris.

2 - Drower. E. and R. Macuch : A Mandaic Dictionary - Oxford 1963 - Art : Sba.

3 - Drower. E. and R. Macuch : The Mandaeans of Iraq and Iran. Oxford 1962.

4 - Hourani . G. . : Islamic Rationalism - Oxford 1971.

5 - Kraeling. C. H. : The Origin and Antiquity of the Mandaeans - London 1929.

6 - Macdonald . D. B. : Development of Muslim Theology، Indian edition 1965.

7 - Siouffi. M. N. : Etudes sur la Religion des Soubbas - Paris 1880.

8 - Smith . M. : Studies in early Mysticism in the Near and Middle East.

9 - Yamauchi. E. M. : The Present Studies of Mandaens - London 1966.

10 - Yamauchi . E. M. : Gnostic Ethics and Mandaean Origin - Harvard - 1970.

# البــــاب الثالث

# أبو إسحاق إبراهيم الفزاري

# وإنجازاته في علم الفلك

**مقدمة**

لقد نهضت الحضارة الإسلامية نهضة كبيرة إبان عصورها الزاهرة، وكان العلم أحد أهم أسس تلك الحضارة ومن أهم مظاهرها. وإذا كانت تلك الحضارة الإسلامية قد نالت اهتمام كثير من الباحثين والمؤرخين خاصة من المستشرقين، إلا أنها - مع ذلك - لم تنل حقها كاملاً من الدراسة والتناول، ومازال المخبوء من جوانبها أكثر مما ألقي الضوء عليه ولقد كتب المختصون في مجال الفكر الإسلامي وتاريخ العلوم عند العرب في إسهامات بعض العلماء العرب والمسلمين في شتي فروع العلم. وتأتي هذه الدراسة من جانبي محاولة إبراز شخصية لها باع كبير في علم الهيئة أو علم الفلك ألا وهو أبو إسحاق الفزاري الذي عاش في القرن الرابع الهجري.

أما عن إختيار علم الفلك وأبي إسحاق الفزاري علي وجه الخصوص موضوعاً لهذا البحث، فذلك لأن العلوم الطبيعية الأخري قد لقيت اهتماما أكثر من علم الفلك، فلا تكاد تفتح كتاباً من كتب تاريخ العلوم أو الحضارة الإسلامية إلا وتجد تركيزاً كبيراً علي علوم الطبيعة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والرياضيات، بينما لاتحظي دراسة الفلك بمثل ذلك الاهتمام. وأما عن أبي إسحاق الفزاري فلأن غيره من الفلكيين المسلمين والعرب قد جاء ذكرهم في تلك الكتب والمراجع القليلة التي تناولت علم الفلك عند العرب، بينما لم يأت ذكر الفزاري إلا نادراً وحتي في تلك الإشارات الموجزة إلية حدث خلط أحيانا - كما سنري بينه وبين غيره من شخصيات لاتمت لدراسة الفلك بصلة.

وأتناول في هذا البحث نبذة عن شخص أبي اسحاق الفزاري وظروف عصره، ثم أشير إلي علم الفلك وأهميته عند المسلمين بصفة عامة، ثم تأتي بعد ذلك أهم إسهامات وإنجازات الفزاري في مجال علم الفلك.

ونسأل الله التوفيق أولاً وآخراً إنه عليم حكيم.-

محمد أحمد عبد القادر

## أبو إسحاق الفزاري وظروف عصره

يعد أبو إسحاق إبراهيم بن حبيب الفزاري أحد الرواد الأوائل لعلم الفلك في العالم الإسلامي. ولد أبو إسحاق الفزاري وعاش في بغداد مع مطلع فترة الخلافة العباسية. وكانت بغداد آنذاك حاضرة الخلافة الأسلامية ومركزا الثقافة والعلم والفكر والأداب. ولقد ألم أبو إسحاق الفزاري - كشأن ثقافة عصره - بكافة علوم الشريعة وسائر فروع المعرفة الإنسانية آنذاك [١].

وكانت البيئة العراقية في مطلع القرن الثاني الهجري، ناخاً مناسباً لازدهار علم الفلك علي وجه الخصوص وذلك لبراعة هذه المنطقة من العالم الإسلامي في (صناعة التنجيم) فهي وارثة التراث الكلداني والبابلي العريق في هذا المجال من ناحية، وهي المجاورة جغرافيا لمناطق الصائبة ذوي الخبرة الفلكية الواسعة من ناحية أخري.

في مثل هذه البيئة (الفلكية) - إذا جاز التعبير - عاش أبو إسحاق الفزاري وترعرع حيث برع في هذا العلم وذاع اسمه من خلاله.

ولعل أبا إسحاق الفزاري لقله اهتمام بتراثه العلمي وإنجازاته في علم الفلك من جهة واتفاق في اللقب (الفزاري) مع أشخاص آخرين معاصرين له أو غير معاصرين من جهة أخري، وقد حدث حول شخصيته خلط كبير. ومن أكثر الشخصيات التي حدث خلط بينها وبين هذا العالم الفلكي

---

(١) أنظرك ابن النديم : الفهرست ص ٢٧٣، المسعودي: مروج الذهب ٣٧/٤، ابن القنطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٥٧، الصفدي : الوافي بالوفيات ١٦٦/١، آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٢٤١.

الكبير أبي إسحاق الفزاري شخصية الإمام المحّدث محمد بن إبراهيم الفزاري.[١] وقد توفي هذا الإمام المحدث عام ١٨٨ هـ وعاصر أبا إسحاق الفزاري ومن هنا وقع الخلط الشديد مع هذا الإمام المحّدث.

وكان عالمنا أبو إسحاق إبراهيم الفزاري عظيم الاطلاع حول التراث الفلكي واستطاع أن يَلم بتراث الأسبقين مضيفاً ومطوّراً كما سنتبين بصدد إنجازاته.

وعندما غطت شهرته في مجال الفلك الآفاق ضمّه الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور إلي بلاطه، حيث كان ذا ولع بالعلم بصفة عامة وبعلم الفلك بصفة خاصة.

وكان من أبرز من يضمهم بلاط الخليفة المنصور من الفلكيين آنذاك كل من نوبخت الفارسي وولده أبو سهل وعلي بن عيسي الأسطرلابي المنجم بالإضافة إلي أبي إسحاق إبراهيم الفزاري [٢].

وكما كانت بغداد - دار الخلافة العباسية - مزدهرة آنذاك في العلوم بصفة عامة وفي علم الفلك بصفة خاصة كانت بقية الأمصار العباسية في ظل رعاية لهذا العلم والمنتمين إليه من الخليفة صديق الفلكيين.

ولقد كان أبو إسحاق إبراشيم الفزاري الأبرز بين هذه الكوكبة من العلماء المشتغلين بعلم الهيئة أو علم الفلك، حيث كان مدرسة في هذا

---

(١) أنظر، ابن قتيبة : المعارف ص ٢٥٧، الطبري: تاريخ الطبري ٢٥٤٩/٣، المسعودي: مروج الذهب ٣٤٠/٢.

(٢) أنظر؛ عباس العزاوي: تاريخ علم الفلك في العراق ص ٢٩، قدري طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ص ١١٠.

العلم وظل يتأثر به نفر كثير من العلماء الفلكيين حتي أواخر القرن السادس عشر الميلادي [١].

ومن أهم الكتب التي صاغ أبو إسحاق الفزاري من خلالها اتجاهاته الفلكية:

١- كتاب المقياس للزوال.

٢- كتاب الزيج علي سني العرب.

٣- كتاب القصيدة في علم النجوم.

٤- كتاب العمل بالاصطرلابات ذوات الحلق.

٥- كتاب العلم بالاصطرلاب المسطح.

وقد توفي أبو إسحاق إبراهيم الفزاري عام ١٦١ هـ الموفق ٧٧٧ م.

(1) Dreyer, J: A History of Astronomy from thales to Kepler P.37.

## علم الفلك عند المسلمين

بداية نقول إن الحضارة الإسلامية هي التاريخ الحقيقي لنهضة العرب وارتقائهم بين الأمم، فلم تكن للعرب قبل الإسلام قيمة حضارية ولاتاريخية. ولم تذكر لنا المصادر التاريخية والعلمية أسماء علماء عرب لهم شأن كبير قبل الإسلام ومن هنا فان الخلط بين الحضارة العربية والحضارة الإسلامية في كتابات بعض الباحثين العرب والمستشرقين ليس له من تفسير عندي سوي أن المراد بذلك هو أن أحدهما يدل علي الآخر. فلقد درج كثير من أولئك الباحثين علي أن يتحدث عن الحضارة الإسلامية - والعلم أحد فروعها ومن أهم مظاهرها - تحت مسمي الحضارة العربية. وهم لايعنون - غالباً - من مقولتهم تلك سوي الحضارة الإسلامية حيث يرد لفظ (العرب) عادة لدي بعض المستشرقين مرادفاً للفظ (المسلمين)[1].

فيذكر ألدوميبللي أن العلم العربي هو ذلك العلم الذي ظهر من القرن الثامن الميلادي إلي القرن الثالث عشر الميلادي، أي من القرن الثاني الهجري الي القرن السابع الهجري في سائر البلدان التي سادها الإسلام.[2].

ويأتي هذا التحديد الزمني لفترة الخمسة قرون المذكورة لدي ألدوميبللي وغيره دليلاً علي أنه لم يكن قبل الإسلام في بلاد العرب

---

(١) أنظر؛ آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٣ ومابعدها، سيديو: الحضارة العربية ص ٧ ومابعدها، بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية ص ١٢ وكذلك روم لاندو: الإسلام والعرب - المقدمة.

(٢) انظر، ألدو ميبللي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ص ١٤٣

(علم) بالمعني المعروف من مصطلح العلم.

ويذكر المستشرق الإيطالي الشهير كارلو ألفونصو نللينو من جهة أخري أن لفظ العرب يطلق علي تلك الأمم والشعوب القاطنة في الممالك الإسلامية والمستخدمة للغة العربية في أكثر تآليفها العلمية.[١].

وهكذا يمكن القول دون أي تردد أو أدني تجاوز إن عصر النهضة العربية - كما اصطلح الأستاذ آدم متز علي تسميته - هو عصر ازدهار العلم والفكر العربيين في ظل الإسلام. وقد استلهم العلماء المسلمون في علم الفلك آيات قرآنية كثيرة فيها إشارات إلي حقائق كونية وفلكية وتوجيه النظر إلي ضرورة تأمل وبحث مثل هذه الآيات الكونية ومعجزات الخالق في خلقه.

ومن بين تلك الآيات القرآنية التي تتضمن ذكراً لبعض الحقائق الكونية والفلكية، قوله تعالي : " إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في سته أيام ثم استوي علي العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره. ألاله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين[٢].

ويقول تعالي : "هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ماخلق الله ذلك إلا بالحق يفصّل الآيات لقوم يعلمون إن في اختلاف الليل والنهار وماخلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون"[٣].

---

(١) نللينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطي ص ١٧

(٢) [الأعراف - ٥٤]. (٣) [يونس - ٦٠].

ويقول عز من قائل : "وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون. والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتي عاد كالعرجون القديم. لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار. وكل في فلك يسبحون"(١).

هذه نماذج لآيات قرآنية استفزت الهمم واستحثت النشاط العقلي بحثاً وتدبراً وتفكراً في ملكوت الله. وإذا كانت قدرة الخالق وعظيم صنعه قد تبدّت في كل شئ إلا أن الكون والفلك يعد من أجل الصور والمظاهر التي تعكس عظمة الخلاق العليم.

ومن هنا نستنتج أن البحث في علم الفلك إذا كان مجرد محاولة لفض أسرار الكون واستكناه هذا الوجود، فإنه لدي العلماء المسلمين كان قبل ذلك نوعاً من التأمل والتبصّر واستجابة لأوامر الهية للبحث في كونه واكتشاف قوانين الله في خلقه. إنه بإختصار كان نزعة علمية ممتزجة بنوع من العبادة القائمة علي اكتشاف المجهول من أسرار الخلق الإلهي. يقول الحق تعالي : "إن في خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب"(٢).

وثمة محلوظة مهمة في البداية وهي أن المسلين - إنصافاً وإحقاقاً للحق - لم ينشئوا علم الفلك إنشاء وإنما سبقتهم بلاشك جهود أمم سابقة كانت لها بصماتها القليلة أو الكثيرة وظل هذا العلم يتوارث بين الأمم والحضارات يتنقل من حلقة إلي حلقة ومن دور إلي دور إلي أن مر بالحلقة

---

(١) [يسن - ١٠].

(٢ [آل عمران - ١٩٠].

الإسلامية التي ارتفعت به درجات ونهضت به نهضة كبيرة جعلت بعض المؤرخين والباحثين يعتبره نتاجاً إسلامياً خالصاً.

وتأتي الخصوصية الإسلامية لعلم الفلك - وكما سبقت الإشارة - إلي أن بعض مسائل علم الفلك مما يطالب المسلم العادي بمعرفته كأوقات الصلاة التي تختلف بحسب المواقع ومن يوم الي يوم ومما لاشك فيه أن حسابها يقتضي معرفة عرض الموقع الجغرافي، وحركة الشمس في البروج وأحوال الشفق الأساسية. وفوق ذلك فإن اتجاه المسلمين الي الكعبة يومياً في صلواتهم الخمس يستلزم معرفتهم بسمت القبلة. كما أن رؤية مطالع الشهور الهجرية القمرية ومواقيت الصوم وأحكام الشريعة وصلاة الكسوف وصلاة الخسوف مما يستلزم معرفة ببعض شروط ومسائل الفلك عند عامة المسلمين فما بالنا بخاصتهم وعلمائهم.

وللفلك عند العرب والمسلمين أسماء كثيرة دالة عليه وتترادف عندهم في الدلالة علي معناه أو تعريفه. من ذلك مثلاً : (علم النجوم) و(علم صناعة النجوم) و(علم التنجيم) و(علم أحكام النجوم) و(علم الهيئة) و(علم هيئة الأفلاك) و(علم هيئة العالم)[1].

ونلاحظ أن جل تعريفات علم الفلك لدي المسلمين تدور حول كونه علماً يبحث فيه عن ظواهر الأجرام السماوية ونواميس حركاتها المرئية والحقيقية ومقاديرها وأبعادها وخاصيتها الطبيعية.[2].

---

(١) أنظر نللينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ١٩.

(٢) ن.م ص ١٩.

فيذهب المسعودي مثلا إلي أن "صناعة التنجيم التي هي جزء من أجزاء الرياضيات وتسمي باليونانية الأصطرونوميا تنقسم قسمة أوليه علي قسمين أحدهما العلم بهيئة الأفلاك وتراكيبها ونصبها وتأليفها، والثاني العلم بما يتأثر عن الفلك"(١).

وإلي مثل ذلك يذهب إخوان الصفا في رسائلهم حيث يذهبون إلي أن الفلك هو علم "معرفة تركيب الأفلاك وكمية الكواكب وأقسام البروج وأبعادها وعظمتها وحركاتها ومايتبعها من هذا الفن"(٢).

ويذكر ابن خلدون أن علم الفلك "علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتغيرة، ويستدل من تلك الحركات علي أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية. وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست علي مايفهم في المشهور أنها تعطي صورة السموات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تعطي أن هذه الصورة والهيئات للأفلاك لزمت عن هذه الحركات، وأنت تعلم أنه لايبعد أن يكون الشئ الواحد لازماً لمختلفين، وإن قلنا إن الحركات لازمة فهو أحد أركان التعاليم ومن فروعه علم الأزياج وهي صناعة حسابية علي قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته وما أدي إليه برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع وغير ذلك، يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأي وقت فرض من قبل حسبان حركاتها علي تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة. ولهذه الصناعة قوانين في

---

(١) المسعودي : التنبيه ص١٣.

(٢)إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا (الرسالة الثالثة ٥٦/١).

معرفة الشهور والأيام، والتواريخ الماضية، وأصول متقررة مرتبة تسهيلاً علي المتعلمين وتسمي بالأزياج"(١).

وأخيراً يذهب طاش كبري زادة إلي أن علم الفلك "علم يعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها"(٢).

ونستدل من كل تلك النماذج من تعريف الفلك عند المسلمين علي أنه كان علماً بالمعني الحقيقي للعلم. فلقد سبق العلماء المسلمون في مجال علم الفلك إلي تبني نزعة الروح العلمية بمعناها الصحيح(٣). فلقد أصبح ذلك العلم لدي المسلمين علماً له هدف وغاية يسعي إلي تحقيقها، وله موضوع محدد يبحث فيه، كما يسعي إلي استنباط نتائج جديدة كانت مجهولة من قبل لقد أصبح الفلك عند المسلمين إذن علماً مستقلاً بعد أن كان أقرب إلي الخرافات والتنجيم، والفرق شاسع بين الفلك والتنجيم، إنه الفرق بين العلم والخرافة.

فلقد أبطل العرب المسلمون صناعة التنجيم المبنية علي الوهم والمصادفة واستبدلوا بها علماً يرتكز علي الحقائق المبنية علي الرصد والمشاهدة والاختبار.

---

(١) ابن خلدون :المقدمة ٣/ ١١٠٠.

(٢) طاش كبري زادة : مصباح السعادة ١/ ١١٢.

(3) Faurastié : Les Conditions de L' Esprit Scientifique P.12

(٤) نللينو : علم الفلك عند العرب ص٢٠-٢٢.

ويذكر نللينو أن علم الفلك بصفة عامة ينقسم الي خمسة أقسام علي النحو التالي[١]:

**القسم الأول** : ويسمي (علم الهيئة الكروي) Astronomie Sphérique وهو الاستقصاء فيما يظهر عند رصد السماء من حركات الكواكب وأوضاعها بعضها لبعض أو بالنسبة إلي دوائر ونقط مفروضة في الكرة السماوية. فيشمل هذا القسم علي قوانين الحركات المرئية اليومية والسنوية للكواكب واستخدامها لتقدير الزمن وتعيين المواضع السماوية والأرضية ثم علي قواعد تقدم الاعتدالين وتمايل محور الأرض واختلافات المنظر وانكسار الجو وانحراف الضوء.

وهذا القسم مبني خصوصاً علي حساب المثلثات الكروية وله علاقات بالجغرافيا الرياضية.

**القسم الثاني**: علم الهيئة النظري Astronomie Théorétique وهو الذي يستخرج من الحركات المرئية الحركات الحقيقية في فضاء السماء ويعلّم كيفية تقويم مواضع الأجرام المساوية والكسوفات الشمسية والخسوف القمرية والاتصالات واستتار بعض الكواكب لبعض تقويماً محكماً لأي وقت مستقبل نريد، وغرضه تعيين أفلاك الكواكب السيارة وذوات الأذناب حول الشمس وأفلاك الأقمار حول سيارتها وأفلاك النجوم المزدوجة.

---

(١) نللينو : علم الفلك عند العرب ص٢٠-٢٢.

**القسم الثالث:** وهو علم الميكانيكا الفلكية Mécanique Céleste ويبحث فيه من علل الحركات الحقيقية وعن القوانين الجاذبة والطاردة عن المركز اللتين تؤثر بهما الأجرام الفلكية بعضها في بعض. أو بمعني آخر يبحث في هذا القسم عن قوانين الحركة وتطبيقها علي حركات الكواكب. فمباحثه إذن هي قوانين الحركة وتأثير الثقل والجذب العام والاضطربات الحادثة في أشكال أفلاك السيارات وذوات الأذناب بسبب تجاذب الأجرام الفلكية ثم شكل الأرض والسيّارات الأخري وقدر الثقل علي سطوحها وعلة تغيير مواضع محاور دورانها.

**القسم الرابع:** علم طبيعة الأجرام الفلكية Asronomie Physique وموضوع هذا القسم معرفة التركيب الطبيعي والكيماوي للأجرام الفلكية.

**القسم الخامس:** علم الهيئة العملي Asronomie Pratique ويتفرع هذا القسم من علم الهيئة أو الفلك إلي فرعين، ففرع منه رصدي يشتمل علي نظرية الالات الرصدية وكيفية الأرصاد وقياس الزمن. وفرعه الآخر حسابي يعلم طرائق حساب الزيجات والتقاويم وغير ذلك. ويسمي الفيلسوف الأندلسي الشهير ابن رشد ذلك الجزء الرصدي من هذا القسم باسم (صناعة النجوم التجريبية)، بينما يسمي سائر أجزاء علم الهيئة باسم (صناعة النجوم التعاليمية) أي القائمة علي التعاليم وهي الرياضيات[١].

ولقد عرف المسلمون كل تلك الأقسام التي تفرع عليها علم الهيئة أو الفلك، ولاينقص من قدرهم العلمي شئ لما تم اكتشافه بعد ذلك من

---

(١) أنظر ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة ص ٦٥، ص ٨٣.

مستحدثات أو تم الاصطلاح عليه من مسميات عصرية ومصطلحات جديدة طالما أن المضمون العلمي - في الغالب - واحد.

ومما لاشك فيه أن للترجمة من اليونانية إلي العربية عبر السريانية أثراً كبيراً ومهما في حشد رصيد من التراث الفلكي لدي اليونانيين أصحاب الحضارة القديمة والعبقرية في الفلسفة والعلم. وإذا كان هناك تراث علمي لشعوب أخري كالهنود مثلاً قد انتقل إلي البيئة الإسلامية، إلا أن التراث اليوناني ظل النموذج الأسمي في هذا الصدد، وظلت العقلية اليونانية هي العقلية المثلي التي كان ينظر إليها باحترام وانبهار كبيرين.

ولعل أبا إسحاق الفزاري وأوائل الفلكيين المسلمين كان حظهم من ذلك التأثر قليلاً حيث ازدهرت الترجمة من بعدهم خاصة في زمن الرشيد والمأمون، إلا أن هؤلاء العلماء الفلكيين الأوائل قد أدركوا أول عصر ازدهار الترجمة التي تمخض عنها معرفتهم بتراث غيرهم وحضارات الأمم السابقة خاصة الهنود واليونانيين.

والذي يمكن أن نخلص إليه في هذا الصدد هو أن العصر العباسي الذي هو في الحقيقة عصر الحضارة الإسلامية الزاهر - خاصة في أوائله - يعتبر عصر ازدهار علم الفلك في العالم الإسلامي وذلك بفضل تشجيع الخلفاء العباسيين للفلك والمشتغلين به. وكيف لاينهض علم كهذا وتلمع فيه أسماء بالإضافة إلي الفزاري كثابت بن قرة والبتاني والبوزجاني وابن يونس المصري والصاغاني والكوهي وابن الأفلح والمجريطي والبيروني والطوسي وغيرهم[١]. أقول كيف لاتلمع أسماء كهذه والمناخ مهيئ

لازدهار علم الفلك من تشجيع للحكام ورعايتهم للعلماء، وتوهج الرغبة في المعرفة وتلمّس أسرار الكون، ووجود رصيد تراثي في الفلك عن الشعوب والحضارات السابقة؟[1]

في ظل ظروف كالتي ذكرت ينبغي أن يبرع المسلمون في الفلك، ومن الطبيعي أن يزدهر علم الفلك علي أيدي المسلمين. ومن الطبيعي أيضاً - فيما يذكر جورج سارتون - أن تكون البحوث والاكتشافات التي قام بها العلماء العرب والمسلمون من الأهمية والفائدة ما اعتبر تمهيداً حقيقياً لتلك النهضة الفلكية الكبري التي ازدهرت في العصر الحديث علي يد علماء غربيين أمثال كبلر وكوبرنيق[2].

(١) أنظر ، قدري طوقان : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ص ١١٣.

(٢) جورج سارتون: المدخل إلي تاريخ العلم

وانظر أيضاً: هونكة: شمس العرب تسطع علي الغرب ص١٣٤.

## إنجازات الفزاري علي علم الفلك

ترجع القيمة الفلكية والأهمية العلمية لأبي إسحاق الفزاري لكونه يعد من أوائل علماء الفلك الذين مّهدوا الطريق لغيرهم، ووضعوا الأسس العلمية والركائز المنهجية التي سهلت لكل من جاء بعدهم أن يلج مجال الفلك وهو أكثر ثقة في نتائجه. وإذا كانت البيئة كلها في أواخر القرن الثاني الهجري وصدر القرن الثالث - كما سبقت الإشارة - تنزع منزعاً فلكياً إلا أن ذلك لم يحل دون وجود تميز أو تفّرد علميين. وذلك التميز أو التفرد ينطبق علي أبي إسحاق الفزاري الذي برز في عصر الاهتمام بالفلك. وجدير بالذكر أن التميز أو التفرد عندما يكون في عصر ازدهار وانتشار علم من علوم، أو فن من الفنون، أو نوع من الآداب، فإن ذلك يعد أكثر أهمية وأظهر أثراً.

ونحاول فيما يلي أن نستجلي مظاهر ذلك التميز الفزاري في علم الفلك هو ما ارتضيت أن أطلق عليه اسم (الإنجازات) خاصة ماكان متعلقاً بجهوده الخاصة في هذا الصدد.

### أولوية الفزاري في الأخذ بالمنهج العلمي:

إذا كانت هناك ظروف علمية واتت بعض علماء الفلك الذين عاصروا الفزاري في منتصف القرن الثاني الهجري، إلا أن تلك الظروف وحدها لم تكن لتضع علماء فلكيين متميزين.

ولقد سبق أبو إسحاق الفزاري غيره من علماء الفلك سواء الذين عاصروه أو من جاءوا بعده بطبيعة الحال إلي الأخذ بالمنهج العلمي الصحيح الذي عرفته أوروبا بعد ذلك بعدة قرون والقائم علي عناصر

التجريب من فروض ومشاهدات وملاحظات واستنتاجات وتجارب. فلقد قامت رؤيته أو نظريته الفلكية بناء علي عدة افتراضات دارت في ذهنه حول بعض الظواهر الفلكية مثل مدي تسطيح الأرض أو كريتها ودراسة بعض الكواكب والنجوم ومدي تأثيرها في بعضها[1]. والذي نستقرؤه من طريقة عرض آرائه الفلكية من خلال المصادر التاريخية أن أبا إسحاق الفزاري كان يصطنع الافتراضات العلمية التي هي جملة تساؤلات مطروحة تلزم عنها جملة خواطر ترد علي ذهنه كمحاولة منه لإيجاد بعض التفسيرات المقنعة التي يرتضيها ويطمئن إليها.

ثم كان يقوم بالملاحظات والمشاهدات الدقيقة سواء بالعين المجردة أو بواسطة بعض الالات التي استحدثها في هذا المجال كما سنوضح بعد قليل.

وكانت للفزاري قياساته الدقيقة - في ضوء مقاييس عصره - والتي أسس بناء عليها حقائق فلكية سار علي هديها اللاحقون خاصة فيما يتعلق بوصف هيئات النجوم وتقدير حركاتها وهكذا كان الفزاري ذا اتجاه علمي محسوب وخطوات منهجية محددة.

وتجدر الإشارة هنا إلي أنه ليس معني قولنا إن الفزاري سلك المنهج العلمي بصدد دراساته وبحوثه الفلكية أنه هو الذي اكتشف أبعاد ذلك المنهج، ولكن فتح المجال العلمي من خلاله لكل من جاء بعده من

---

(١) أنظر؛ المسعودي: مروج الذهب ٨/ ٢٩٠، وكذلك البيروني : القانون المسعودي ٥٢/١.

الفلكيين. إنها الرؤية العلمية الواضحة التي تستند علي الحقائق وتستبعد الخرافات والأباطيل.

وكان للفزاري فضل كبير علي علم الفلك بصفة عامة حيث شارك في جعله علماً رياضياً مستنداً إلي أعمال الأرصاد، وعلي الأصول الحسابية والهندسية لتعليل الظواهر الفلكية والكونية. وكان هدفه من ذلك امتحان الأرصادات القديمة التي قام بها السابقون من الأمم الآخري كالهنود والفرس واليونان، ومقارنتها بنتائج أرصاده التي قام بها بنفسه.

وقد أعطي الفزاري دراسة مفصلة عن الكواكب وأحجامها عندما تكون فوق الرأس تماماً أو بعيدة، كما عرف الكثير عن الأرض وكرويتها وحركتها حول الشمس. كل ذلك يقطع بالدور الرائد الذي قام به أبو إسحاق الفزاري والإضافات المتميزة التي جعلته أحد رواد علم الفلك عند المسلمين إن لم يكن هو الرائد الأول علي وجه الحقيقة.

**مساهمة الفزاري في تأسيس علم الفلك في العالم الإسلامي:**

يعد أبو إسحاق الفزاري أحد أولئك العلماء الأوائل الذين نقلوا الفلك من مجرد (صناعة للتجنيم) ومطالعة الحظوظ والتفاؤل والتشاؤم إلي كونه علماً له كيانه المستقبل من حيث المنهج والموضوع والنتائج وتلك هي غاية كل علم.

ومن بين وسائل الفزاري من أجل إنشاء علم فلك له ملامح منهجية واضحة قيامه بالاطلاع المتفحص لكتاب (المجسطي) لبطليموس، وهو الذي تقصّي فيه صاحبه علم الهيئة من وجوهه ودل علي العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسي والعددي الذي لاتدفع صحته[١]. وتعني

كلمة (المجسطيٌ) باللغة اليونانية القديمة معني الترتيب الحسابي[٢]. ولقد كان كتاب (المجسطي) بحق مرجعاً أساسياً لعلم الفلك القديم ومتضمناً لأهم نظرياته. وكان العلماء الفلكيون حتي تلك الفترة الزمنية التي عاشها الفزاري يقاس علمهم في ضوء كتاب (المجسطي) الذي يتضمن نظرية بطليموس الفلكية. فلقد أراد بطليموس أن يصف حركات النجوم والكواكب وصفاً يسمح بالمعرفة الدقيقة لمدارات تلك الأفلاك، والتنبؤ بأوضاعها في أي وقت في المستقبل، وكان يتصور مدار أي نجم أو كوكب حول الأرض مداراً دائرياً[٣].

وبالرغم من إستيعاب الفزاري لكتاب المجسطي وتفهم آراء بطليموس الفلكية التي كان يُنظر إليها آنذاك نظرة احترام وإجلال، إلا أن الفزاري كان أول علماء الفلك المسلمين الذين عارضوا آراء بطليموس وأوضحوا عدم دقتها فيما قامت عليه من فروض[٤].

فلقد سبق الفزاري ومن جاءوا بعده من علماء الفلك المسلمين إلي مخالفة تلك النظرية اليونانية الشهيرة التي أخذت الألباب وكانت المثل الأعلي لعلماء الفلك طيلة عدة قرون. حيث "إن الشمس إذا غابت في

---

(١) انظر؛ نللينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب ص٢١٥.

(٢) انظر، البيروني: القانون المسعودي ١/٢٥، وكذلك سارتون: العلم القديم والمدنية الحديثة ص٩٦، وأيضا حاجي خليفة : كشف الظنون ٢/٣٨٠.

(٣) أنظر؛ نللينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب ص٢٦٧، وكذلك
Hull. P: History and Philosophy of Science P. 75.

(٤) أنظر، البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخاليه ص ٩ ومابعدها.

أقصي الصين، كان طلوعها علي الجزائر العامرة في بحر أوقيانوس الغربي، وإذا غابت في هذه الجزائر كان طلوعها في أقصي الصين، وذلك نصف دائرة الأرض[١].

وفي مجال تأسيسه لعلم الفلك في العالم الإسلامي قام الفزاري بترجمة مصدر رئيسي لعلم الفلك عند الهنود وهو كتاب (السند هند) بتكليف من الخليفة أبي جعفر المنصور فلقد استفاد الفزاري أيضاً من الاطلاع علي تراث الهند في الفلك أثناء ترجمته لتلك الموسوعة الفلكية الهندية وتجنب من خلالها الأخطاء الفلكية التي وقع فيها الهنود فاستقام الأمر لقيام علم فلك متطور لدي المسلمين.

وهذا الكتاب الذي قام الفزاري بترجمته والإفادة مما جاء به أخذاً أو تركاً، يعرف في الأصل باسم (السد هانتا) وقام بوضعه العالم الفلكي الهندي (براهماجوبتا) وقد قام الفزاري بتحريف الاسم إلي (السند هند) الذي شاع بين العرب والمسلمين بعد ذلك علي هذه التسمية الفزارية[٢].

وفي عصر الفزاري تم التوصل إلي اصطلاح نحو ١٦٠ لفظاً أو مصطلحاً فلكياً ظلت عنواناً علي ازدهار تلك الحقبة الزمنية التي ترأسها الفزاري. ولتنتقل تلك المصطلحات الفلكية بمدلولاتها العربية إلي الثقافات واللغات الأوروبية المختلفة خاصة اللغة الانجليزية لغة العلم والثقافة الأوسع انتشاراً في العالم.

---

(١) المسعودي: مروج الذهب ٣٧/٤ ومابعدها.

(٢) أنظر: نللينو: علم الفلك عند العرب ص١٦٢.

ومن بين تلك المصطلحات علي سبيل المثال لا الحصر:

- منكب الجوزاء .Betel Geuse
- الجنب لمرفق الثريا Algenib
- الغول .Algol
- الغراب Algorab
- سرطان الطرف Al-Terf
- فم الحوت .Famul - Hout
- العقرب Acrab
- النسر الطائر Altair
- قرن الثور Tauri
- ذنب الجدي Deneb El-Gedi
- ذنب العقاب Deneb El-Okab
- رأس الأسد .Ras Al-Asad

الفزاري صاحب أول اسطرلاب للقياس الفلكي:

كما سبقت الإشارة إن الفلك قد أصبح علي يد أبي إسحاق الفزاري علماً قائما علي المشاهدات والملاحظات الدقيقة. ولم يكن ليتأتي له أن يتوصل إلي تلك المشاهدات ومن ثم القياسات الدقيقة إلا باستخدام الآلات والأجهزة العلمية التي تعتبر جزءاً مكملاً للتصورات الفلكية التي يتبناها.

وقد استخدم الفزاري كثيراً من الآلات التي أضافها بنفسه لضمان المزيد من الدقة في قياساته وحساباته الفلكيه مثل (اللبنة) التي هي جسم مستو يعرف به الميل الكلي وأبعاد الكواكب وعرض البلاد، و(ذات السمة والارتفاع) وهي عبارة عن نصف حلقة قطرها سطح من سطوح اسطوانة متميزة السطوح يعلم بها السمت أو الجهة وارتفاعها.

غير أن أهم ماتوصل الفزاري إلي اكتشافه من أجهزة أو آلات فلكية هو (الاسطرلاب) والاسطرلاب اختراع فزاري خالص أفاد به الفلكيون من بعده، وألف في ذلك كتاباً (في الاسطرلاب المسطح).

وتطلق كلمة الاسطرلاب علي عدة آلات فلكية تنحصر في ثلاثة أنواع رئيسية بحسب ما إذا كانت تمثل مسقط الكرة السماوية علي سطح مستو، أو مسقط هذا المسقط علي خط مستقيم، أو الكرة ذاتها بلا أي مسقط ما. والاسطرلاب آله فلكية تمثل قبة السماء، وقسمت إلي أقسام تقاس بها النجوم ويوضع عليها حركة الشمس والكواكب[١].

---

(١) أنظر: دائرة المعارف الإسلامية جـ٢/١١٦ مادة (اسطرلاب) بقلم نللينو، وكذلك حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١/١٣٦، وأيضا الخوارزمي: مفاتيح العلوم: ص١٣٥ ومابعدها.

### الفزاري صاحب (زيج) مشهور

من أهم إنجازات الفزاري في علم الفلك أن له (زيجاً) مشهوراً باسمه (زيج الفزاري) وهو مانقله عنه ابن القفطي باسم (كتاب الزيج علي سنيّ العرب)[١]. والزيج عبارة عن جدول يحتوي كل مايخص الكواكب من سرعة وبطء واستقامة وسائر الخصائص التي ينبغي معرفتها للتعرف علي مواضع الكواكب في أفلاكها في أي وقت ويأتي زيج الفزاري أو جدوله أو تصنيفه الفلكي استقراء للكواكب في حركتها وتسجيل نتائج ذلك الاستقراء في هذا الزيج الفزاري.

ويذكر نللينو أن أبا إسحاق الفزاري قد علّم في زيجه تحويل سنيّ كلب أو مهايك إلي سنين هلالية وحساب أوساط الكواكب بالتاريخ العربي، وذلك لأن سنين الأدوار الهندية سنون نجومية. والسنة النجومية في أصل (السند هند) كان مقدارها ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وست ساعات واثنتا عشرة دقيقة وتسع ثوان.[٢].

---

(١) أنظر ابن القفطي : عيون الأنباء ٢/٣٩.

(٢) أنظر، نللينو : علم الفلك عند العرب ص ١٦٢-١٦٣.

## أهم المراجع

### أولاً- أهم المراجع العربية:

١- البيروني، أبو الريحان : القانون المسعودي جـ١ طبعة حيدر أباد الدكن ١٩٥٤.
٢- البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية طبعة ليبزج ١٩٢٣.
٣- خليفة، حاجي: كشف الظنون عن آسامي الكتب والفنون - استانبول ١٣٦٠هـ.
٤- الخوارزمي : مفاتيح العلوم - القاهرة ١٣٤٢هـ.
٥- دائرة المعارف الإسلامية - مجلد (٢) مادة (اسطرلاب) بقلم نلليتو.
٦- روم، لاندو: الإسلام والعرب ترجمة منير البعلبكي - بيروت ١٩٦٢.
٧- سارتون، جورج : العلم القديم والمدنية الحديثة ترجمة د. عبد الحميد صبرة - القاهرة ١٩٦٠.
٨- طوقان، قدري: تراث العرب العلمي في الرياضات والفلك - القاهرة ١٩٦٣.
٩- الغراوي، عباس: تاريخ علم الفلك في العراق بغداد ١٩٥٨.
١٠- متز، آدم : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة ١٩٤٧.
١١- المسعودي، أبو الحسن: مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ٤ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - القاهرة.
١٢- مييللي، ألدو: العلم عند العرب ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسي - القاهرة ١٩٦٢.
١٣- نلليتو، كارلو ألفونسو: علم الفلك - تاريخه عند العرب في القرون

الوسطي - روما ١٩١١.

١٤- هونكة، زيجريد: شمس العرب تسطع على الغرب ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي بيروت ١١٦٤.

## ثانياً - المراجع الأجنبية:

1- Dreyer, J.L: A History of Astronomy From Thales to kepler - cambridge 1953.

2- Fourastié, J ; Les Conditions de l' Esprit Scientifique. Paris 1966

3- Hull, P. H. : History and Philosophy of Science. London 1965.

# الباب الرابع

# علماء المغرب الإسلامي ودورهم الحضاري في مجال العلم

يمنى الدور العربى فى مجال العلوم المختلفة رائدا وواضعا الاصول والأسس للعلماء فى شتى فروع المعرفة الانسانية • وكانت الدولة الاسلامية فى المشرق أو المغرب راعية لمسيرة العلم ونهضتها ومظلة تحت ظلها العلماء والباحثين • ونحاول فى هذه الدراسة أن نلقى الضوء على ذلك الدور الايجابى البارز الذى قام به علماء المغرب الاسلامى ، وسطروا من خلاله اسماءهم فى سجل التاريخ والحضارة •

والحقيقة أن الحضارة الاسلامية فى الأندلس كانت ــ ومازالت ــ شاهدا على ذلك الانسان العربى الذى غزى بعقله وروحه تلك البقعة من العالم قبل أن يغزوها بسلاحه وقوته • والدليل على صحة هذه القضية هو أن آثار تلك الحضارة مازالت ماثلة وقائمة فى اسبانيا وغيرها من الحدود الملاصقة لها وان تغيرت الشعوب واللغات والعقائد ، بينما لا يستطيع غاز لمجرد الغزو أو الفتح العسكرى أن يستبقى تلك المظاهر الحضارية •

ولعلنى أميل هنا الى اعتبار الحضارات محصلة الفكر والروح والقلم وليست محصلة الغزوات والمواقع الحربية مهما بلغ حجمها ومهما كان شرفها • والحضارة الاسلامية فى المغرب الاسلامى كانت نتاجا لتضافر جهود العقل والقلب معا •

واذا كان ثمة نهضة علمية شهدتها الأندلس فذلك جزء من كل ، حيث أن الحضارة دليل على ازدهار ليس فى مجال العلم فقط وانما فى سائر مجالات المعرفة والثقافة والفكر • وينبغى

التسليم منذ البداية بأن الدين الاسلامى واحد ، والحضاره التى نشأت فى رحـــابه واحدة صنعتها أمة واحدة وان تباعدت بينها المســـافات • وليس أدل على ذلك من تماثل الســـمات الحضارية للشعب العربى فى المشرق والمغرب على الســواء •

وفى هذه الدراســـة التى بين أيدينا أقوم بتناول الخلفيـــة التاريخية والحضارية فى البيئة العربية بصفة عامة والمغرب الاسلامى بصفة خاصة ، حتى تكون بمثابة الجذور والأصول التى تنتمى اليها تلك الوثبات العلمية الرائدة لدى علماء المغرب الاسلامى • بعد ذلك نوضح قيمة المنهج بالنسبة للعلم وكيف تختلف العلوم باختلاف موضوعاتها ومناهجها • ونختتم هذه الدراسة ببيان نماذج من تلك العلوم التى سجلت من خلال تاريخها قيمة كبرى لعلماء المغـــرب الاسلامى ، فى العلوم الطبيعة كالطب والصيدلة والعلوم الرياضية كالرياضيات والفلك ، والعلوم الانسانية كالتاريخ والجغرافيا •

**خلفية تاريخية وحضارية :**

قبل الحديث عن علماء المغرب الاسلامى ودورهم الحضارى الرائد فى مجال العلم يجدر بنا أن نعرض لخلفية ذلك الدور الرائد فى البيئة العربية بصفة عامة وفى الاندلس بصفة خاصة • والحق أن المجال الذى نكتب فيه اختلفت الآراء حوله ، فالبعض يروق له أن يسمى تلك الدراسات بالتراث الاسلامى ، والبعض الاخر يفضل تسميتها بتاريخ العلوم عند العرب • وأميل فى الرأى الى وجهة النظر الثانية لسببين :

(أ) أن دراسة التراث الاسلامى أعم وأشمل حيث تعرض لكل ما خلفه المسلمون الاسبقون من تراث فكرى ومادى • وهذه الدراسة أو قل التسمية لا تنسحب على دراسة العلم على وجه التخصيص •

(ب) ان ( تاريخ العلم ) فرع معترف به من فروع البحث الاكاديمى حيث أن ذلك الفرع يتنـاول مسيرة العلم فى تطوره واستمراره • واذا كان ثمة تاريخ عام للعلم فلا غرابة من أن يكون هناك تاريخ يخص علوم العرب ويتناول مناهج علمائهم •

ويذكر ألدوميللى أن العلم العربى هو ذلك العلم الذى ظهر من القرن الثامن الميلادى الى القرن الثالث عشر الميلادى فى تلك البلدان التى سادها الاسلام (١) •

كما أن كلمة ( العرب ) تطلق على جميع الامـم والشعوب القاطنة فى الممالك الاسلامية الممتدة والمستخدمة للغة العربية فى أكثر تآليفها العلمية • ومن ثم يدخل فى تسمية العرب الفرس والهنود والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون ، وهكذا كل المشتركين فى لغة كتب العلم ( اللغة العربيـة ) وفى كونهم تبعة الدول الاسلامية (٢) •

ويقرر كارلو نللينو أن المؤرخين اصطلحوا على تسمية تاريخ العلوم عند العرب أكثر من اصطلاحهم على تسمية تاريخ العلوم عند المسلمين • وذلك — فيما يرى نللينو — لسببين :

الاول : ان لفـظ المسلمين يخرج النصـارى والاسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى ممن لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربيـة وخصوصا فيما يتعـلق بالرياضيات والهيئة ( علم الفلك ) والطب والفلسفة •

الثانى : ان لفظ المسلمين يستلزم البحث ايضا عما صـنفه وكتبه أهل الاسلام بلغات أخرى غير العربية كالفارسية والتركية

وغـيرها ، وذلك أمـر غير يســير فضلا عن كـونه خارجا عــن موضوعنا (٢) •

فكأن الاصطلاح ( عربى ) اذن نسبة الى لغة الكتب أو لغة العلم والعلماء وهى الغة العربية ولم ينتسب الى الامة التى هى اسلامية •

واذا ما أردنا أن نوسع من دائرة الخلفية الحضارية التى مهدت لنبوغ المغرب الاسلامى فى العلم ، فاننا نعود الى الجدور العميقة للدين الاسلامى نفسه • فالدين الاسلامى يتضمن مــن بين ما يدعو اليه ، الدعوة الى العلم وتقدير العلمــاء • فالقرآن الكريم يقرر ذلك من خلال العديد من آياته مثل « هل يستوى الذين يعــلمون والذين لا يعلمون » ( الزمر : ٩ ) ، « يرفــع الله

وفى السنة النبوية المطهرة : « غدوة فى طلب العلم أحب الى الله من مائة غزوة » • ولقد كانت تلك الدعوة النابعة من الدين دستورا لكل المسلمين فى تقييم العلم والعلماء • ونلاحظ أنه قبيل انتشار المدارس كانت حلقات العلم تعقد فى أمكنة مختلفة كالمساجد وقصور الخلفاء والامراء ومنازل العلماء والمكتبات •

والمعروف أن الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة من المسلمين الاوائل قليلون • وقد استخدمهم الرسول كلهم او جلهم للكتابة بين يديه • وكذلك اضطلع الذميون من أصحاب الديانات الاخرى بمهمة تعليم القراءة والكتابة للراغبين فى تعلمها •

وعرف المسلمون أهمية كتب التراجم ذات التنظيم الدقيق ، والتى تمثل جانبا غنيا فى الحياة العلمية الاسلامية • وكان تصنيف

تلك الكتب يقوم على عدة معايير ، فتارة تكون مصنفة وفقا لتخصص العلماء ومهنتهم حيث كانت للاطباء تراجمهم الحافلة ، وللادباء والاعيـــان معاجمهم ومصنفاتهم ، وللشعراء والعلمـــاء والفقهاء طبقاتهم وسيرهم • ويـــكون التصنيف تارة اخرى وفقا للفترات الزمنية والاجيال مثل كتاب ( الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة ) و ( الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع ) و ( الكواكب السائرة فى تراجم علماء المائة العاشرة ) و ( خلاصة الاثر فى تراجم علماء القرن الحادى عشر ) و ( سلك الدرر فى أعيان القرن الثامن عشر ) وغيرها •

وتارة ثالثة تضم تلك المصنفات هذين المعيارين معا كما هو فى بعض الكتب مثل ( وفيات الاعيان ) لابن خلكان ، و ( أخبار الحكماء ) للقفطى ، و ( عيون الانباء ) لابن أبى أصيبعة وغيرها الكثير ، وكانت كلها تتضمن إشارات قيمة الى الجماعات العلمية والادبية فى تلك العصور •

ومن ناحية أخرى كان الخلفاء المسلمون يشاركون — بل كانوا نقطة البدء — فى تلك النهضة العلمية الزاهرة التى شهدتها حضارة الاسلام ابان اوجها • وكان الخلفاء يعتبرون أنفسهم حماة للعلم والعلماء • أما قصورهم فبالقدر الذى كانت فيهم دارا للحكم وادارة البلاد ، كانت أيضا مركز اشعاع للعلم والثقافة ، ومثابة يلتقى فيها العلماء والادباء •

واذا كان الخلفاء والوزراء المسلمون كلهم يوجهون اهتمامهم فى كثير منه الى العلم والعلماء ، فان هناك خمسة يوضعون على القمة فى تاريخ العلم عند العرب وذلك من حيث قيادة الحركـــة العلمية فى العصر الاسلامى الزاهر ، وأولئك هم المأمون ونظام

الملك ونور الدين زنكى والحاكم بأمر الله وصلاح الدين الايوبى •
وقد ارتبطت هذه الاسماء ارتباطا وثيقا بالعلم ، وكان لكل منهم أثره الضخم فى تاريخ الحركة العلمية الاسلامية • ولكن هناك من يعتبر بحق ان جميع الحركات الثقافية والعلمية فى البلاد الاسلامية منذ عهد المأمون انما هى فروع للاصول التى أنبتها هذا الخليفة العظيم (٤) •

فلقد كانت رعاية المأمون لبيت الحكمة ببغداد عظيمة من حيث كثرة ما أنفق عليه من مال ، ومما لا شك فيه أن العلم فى حاجة دائمة الى سند مادى يدعم مسيرته ويضمن استمراره • وغنى عن البيان ذلك الدور الايجابى وتلك الدفعة الناهضة التى أعطاها المأمون لحركة الترجمة ونقل التراث الخارجى الى علماء المسلمين ومفكريهم • وكذلك كان نور الدين زنكى فى سوريا راعيا للعلم ، ومشرفا على نهضته ، وحاميا لها حتى أسلمها الى خلفه صلاح الدين بعد أن تلقاها ورعاها من سلفه العظيم نظام الملك • ولقد رعى صلاح الدين ذلك الغرس فى مصر ، فحفظ التراث العلمى من غوغاء التتار ، وأنشأ المدارس ودور العلم • وكان كرمه وسخاؤه داعيا لاجتذاب العلماء والطلاب • والمعروف أن مصر كانت من حيث جغرافيا العلم والثقافة ــ اذا جاز هذا التعبير ــ فى منتصف المسافة تقريبا بين العراق وخراسان من جهة وبلاد شمال افريقيا والاندلس من جهة أخرى •

أما نظام الملك فهو الذى أنشأ المدارس النظامية وتوسع فى بنائها فى المدن والقرى على السواء • كما أمدها بالكتب ، وعين لها المدرسين والطلاب والخدم وبذل للجميع العطايا والمنح ، ورتب لهم الارزاق لينقطعوا للعلم والبحث •

يقول ( جيبون ) فى معرض حديثه عن حماية المسلمين للعلم فى الشرق والغرب : ان ولاة الاقاليم والوزراء كانوا ينافسون الخلفاء فى مقام العلم والعلماء ، وبسط اليد فى الانفاق عى اقامة بيوت العلم ومساعدة الفقراء على طلبه • وكان من أثر ذلك أن ذوق العلم ووجدان اللذة فى تحصيله قد انتشر فى نفوس الناس من سمرقند وبخارى الى فاس وقرطبة •

ولقد انفق وزير واحد لاحد السلاطين وهو نظام الملك مائتى ألف دينار على بناء مدرسة فى بغداد ، وجعل لها من الريع الذى يصرف على شئونها خمسة عشر دينار فى السنة • وكان الذين يغذون بالمعارف فيها ستة آلاف تلميذ فيهم ابن أعظم العظماء فى المملكة ، وابن أفقر الصناع فيها • غير أن الفقير ينفق عليه من الريع المخصص للمدرسة وابن الغنى يكتفى بمال أبيه •

هكذا كانت الدولة الاسلامية فى المشرق ممثلة فى حكامها ملاذا للعلم والعلماء • فماذا عن شأن المسلمين فى الاندلس بالعلم ورواده ؟

**الدولة الاسلامية فى الاندلس راعية العلم والعلماء :**

لقد كان عام ٧٥٠م هو الحد الفاصل بين سقوط الدولة الأموية فى دمشق وقيام الدولة العباسية فى بغداد • وكان من بين القليلين الذين هربوا شاب فى العشرين من عمره يدعى عبد الرحمن كان يتمتع بالشجاعة والقدرة على القيادة • ولقد شق عبد الرحمن هذا طريقة الى أسبانيا ، وجاهد حتى وصل الى السلطة كى يحافظ على حكم الامويين ، ذلك الحكم الذى كان قد ضاع فى المشرق (٥)•

ولقد أحدث عبد الرحمن حركة فكرية دفعت قرطبة لتصبح مركزا من مراكز العلم والثقافة فى العالم • (٦) وقد بقى بنو أمية حتى القرن العاشر حين دفعت القلاقل المدنية وحركات العصيان القبلية وعدم الكفاءة السياسية للامراء عموما — حين دفعت كل هذه العوامل بالدولة الاسلامية المنظمة فى أسبانيا الى ان تتقلص وتتكمش على مدينة قرطبة وما يحيط بها (٧) •

ويمثل حكم عبد الرحمن وحكم خليفتيه المباشرين من بعده قمة الحكم الاسلامى فى المغرب • ففى هذه الفترة او فى حوالى القرن العاشر الميلادى تبوأت عاصمة الامويين مكانها المشرف كأرفع مدن أوروبا ثقافة (٨) •

وكان ( الحكم ) الذى أتى من بعد عبد الرحمن الثالث عالما وراعيا للعلم ، وكان يخلع على العلماء منحا سخية ، كما أنه أنشأ سبعة وعشرين مدرسة حرة فى عهده أسست جامعة قرطبة التى اتخذت من الجامع الرئيسى الذى شيده عبد الرحمن الثالث مقرا لها •• وكانت هذه الجامعة ذات مكانة رفيعة ومرموقة بين المجامع العلمية فى العالم •

ولقد سبقت جامعة قرطبة جامعة القرويين فى فاس بمراكش، والازهر فى القاهرة ، والنظامية فى بغداد ، واجتذبت الدارسين مسلمين ومسيحيين من أسبانيا ومن أجزاء اخرى من أوربا وافريقيا وآسيا (٩) •

ويذكر الدكتور السيد عبد العزيز سالم ان الحركة العلمية بقرطبة قد ازدهرت ابان العصر الاموى وما تلاه من العصور الاسلامية حتى سقوطها فى أيدى القشتاليين ، حتى غدت بحق

قاعدة العلوم ومركز الاداب ، وأصبح اسمها يرتبط ارتباطا وثيقا بالعلم ، بل أصبح العلم من معالمها البارزة التى يتفاخر بها أبناء قرطبـــة (١٠) •

وينقل المقرى عن الفقيه أبى محمد عبد الحق بن غالب أنه أنشد شعرا فى هذا الصدد :

**باربــع فاقت الامصار قرطبـــة ∴ ومن قنطرة الوادى وجامعهــــــا**
**هاتــان ثنتان والزهراء ثالثـــة ∴ والعلم أكبر شىء وهو رابعها (١١)**

وقد ذكر ابن سعيد أن لاهل قرطبة رياسة ووقارا ، ولاتزال سمة العلم والملك متوارثة فيهم • وذكر كذلك أن قرطبة أعظم علما وأكثر فضلا بالنسبة لغيرها من الممالك لاتصال الحضارة العظيمة والدولة المتوارثة فيها (١٢) •

ومن اهتمام وولع أمراء بنى أمية وخلفائهم بالعلم واقتناء المصنفات العلميــة النادرة والســعى فى طلبها والبحــث عنها فى المشرق ، الا أن الحركــة العلميــة فى قرطبــة لم تصــــل الى ذروتهــا الا فى عصر الخلافــة ، وخاصة فى زمن الحــكم المستنصر الذى لقب بالخليفة العالم • ولما كان الحكم المستنصر ــ وهو الخليفة ــ واحدا من علماء الاندلس ، فقد حرم نفسه لذات الملوك وآثر حب الثقافة والعلم عليها (١٣) •

وكان الحكم المستنصر محبا للعلماء ، مكرما لهم ، وكان يبعث فى استقدامهم من المشرق ويكرم مثواهم ويرفع منازلهم عنده • كما أنه كان يبعث فى شراء الكتب الى الاقطار رجالا من التجار ويزودهم بالاموال الطائلة لشرائها ، حتى جلب منها الى الاندلس مالم يعهدوه من قبل • ولقد شجع هذا الخليفة العلماء فى مجال

الرياضيات والفلك والطب والصيدلة على نشر نتائج أبحاثهم وكشوفاتهم حتى يفيد منها الناس • وهكذا ظهرت ــ كما سنوضح فيما يلى ــ مدرسة أبى مسلمة المجريطى فى الكيمياء والرياضة والفلك ، وظهرت مدرسة أبى القاسم الزهراوى فى الطب ، وأبى الحسن الزهراوى فى الهندسة •

وبفضل هذا التشجيع تمكن قاضيا النصارى بقرطبة وليد بن حيزون وقاسم بن اصبغ من ترجمة كتاب ديسقوريدس فى النباتات والعقاقير والطب ، وهو الكتاب الذى أهداه الامبراطور البيزنطى قسطنطين السابع الى الخليفة عبد الرحمن الناصر (١٤) •

هكذا لم يكن الفتح العربى لاسبانيا ــ كما صوره بعض المؤرخين ــ مجرد احتلال عسكرى صعدت فيه الجيوش الاسلامية الى أقصى الشمال ، ثم هبطت الى الجنوب ، بل كان حدثا حضاريا امتزجت فيه حضارات سابقة كالرومانية والقوطية مع حضارة جديدة لاحقة وهى الحضارة الاسلامية • ونتج عن هذا المزج حضارة أندلسية مزدهرة وصلت الى الفكر الاوربى المجاور وأثرت فيه • فالفتح العربى لاسبانيا كان ختاما لدور سابق وبداية لدور اسلامى لاحق تغلغل فى الحياة الاسبانية وترك فيها آثارا عميقة مازلت معالمها واضحة حتى اليوم (١٥) ••

واذا كانت البيئة الحضارية فى بلاد الاندلس بصفة عامة وقرطبة بصفة خاصة قد مهدت لظهور حركة علمية واسعة غطت مجالات العلوم جميعا ، وسمحت بقيام دور رائد فى مجال العلوم، فان هناك قضية هامة ينبغى الاشارة اليها قبل التعرض لنماذج من تلك النهضة العلمية • فأى متتبع لحركة التاريخ فى مسارها ــ وتاريخ

الفلسفة والعلم بصفة خاصة ـ يلاحظ أنه لا قطيعة فى مجـال التاريخ • وأن عنصر التأثير والتأثر هو طابع الحضارات وسمة التاريخ ، وهذا راجع فى تصورى الى طبيعة انسانية مؤداها حب التقليد والمحاكاة فضلا عن معايشة تجارب الاخرين • واذا كان ذلك صحيحا على المستوى الفردى فهو فى الوقت نفسه صحيح على مستوى الحضارات والامم •

ولقد سادت منذ فترة طويلة وفى أيامنا هذه نغمة نشاز لا أرى مبررا لها ، تدعى أن نهضة معينة مردها الى جيل بعينه اوجنس بعينه أو أمة بعينها • ومع مافى هذه النزعة من لجحاف يحق أمة أو جيل قان فيها تزيدا فى نسبة فضل غير مستحق الى أمة أو جيل آخرين • أقول انالامم جميعا دائنة ومدينة فى تراث الانسانية الخالد ، وكل جيل يسهم بقدر ويقدم اضافة الى ذلك التراث • ومن ثم فليس هناك طرف يعطى فقط وطرف يتلقى فقط ولكن الطرف الذى يعطى يأخذ ، وهو اذ يؤثر يتأثر وهكذا •

ولا ينبغى لجيل أن ينكر فضل جيل سبق مهما كان اسهامه متواضعا ومهما كان دوره محدودا ، فان أفكار الامس هى مذاهب ونظريات اليوم • وما آلت اليه الحضارة الانسانيـة فى صورتها الراهنة انما هو محصلة جهود أجيال سبقت ، وتركت تراثها سواء كان ماديا أم فكريا أمانة فى أعناق الخلف •

ومن ناحية أخرى فاننى ضد أى تقسيم عرقى أو جنسى فى مسيرة العلم الا على سبيل الدراسة والتوضيح •ومن هذه الزاوية تأتى دراستى هذه منصبة على علماء المغرب الاسـلامى ودورهم الحضارى فى مجال العلم • ولعل الذى دفعنى الى ذلك هو أن علماء

المشرق الاسـلامى ـ وهم جديرون بذلك ـ قد حظوا بمعظم الدراسات والابحاث التى اوضحت فضلهم وعظم دورهم ، بينما لم يحظ علماء المغرب ببعض ذلك الاهتمام •

ولقد أثار موضـوع التأثيرات التى أورثها المشرق العربى الأسلامى فى مجمل حركة الفكر الاندلسى ، وبصورة خاصة فى مجالات العلم والادب والفن والفلسفة ، مناقشات مستفيضة بين المتخصصين وذوى الاهتمام خلال الفترة الواقعة منذ بداية القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى وحتى نهاية الحكم العربى لبلاد الاندلس العربية الاسلامية •

وقد غالى بعض المؤرخين والكتاب فى بيان ذلك الاثر الى درجة الزعم بأن كل ما أنتجته بلاد الاندلس خلال الحكم العـربى من حضارة مادية وفكرية هـو من صنع المشرق بأفكاره وثقافته وسياسته (١٦) •

ويرى البعض الاخر أنه لا يمكن انكار ماللمشرق من تأثيرات فىالإندلس ، ولكن فى مجالات العلم والادب والفن والفلسفة تبدو قليلة ومحدودة ولابد أن تقتصر على المراحل الاولى • والحقيقة اننى أسلم بأن هناك أثر واضحا وقويا من المشرق على المغرب فى فكره وعلمه • فلقد كانت المراكز العلمية المشرقية بمثابة مراكز اشعاع على أرض وحضارة الاندلس ، وتركزت تلك المراكز فى بغداد والبصرة وخراسان وبلاد الشام والحجاز ومصر • فكان هناك بيت الحكمة والجامع المنصور ببغداد ومكتبة ابن سوار فى البصرة ودار العلم بالموصل ومكتبة ابن الشاطر والجامع الاموى فى دمشق والجامع الازهر ودار الحكمة بالقاهرة وجند يسابور فى خراسان

ولقد أسهمت كل تلك المراكز بصورة مباشرة او غير مباشرة فى خلق حركة علمية وفكرية مشرقية متميزة أخذت تنتقل تأثيراتها تدريجيا الى بلاد الاندلس • وفى بداية العصور الوسطى وخلالها كانت الثقافة المشرقية قد تركت ظلها فى الثقافة والفكر الاندلسيين • ووفق الاندلسيون بين ثقافة المشرق وبين البيئة الطبيعية والاخلاقيــة والاجتماعية ، فى الوقت الذى أخــذت تنمو فيه حضارة متميزة للاندلسيين لها شخصيتها وطابعها (١٧) •

ومع تسليمنا بما للمشرق الاسلامى من أثر واضح وقوى على مسيرة الحركة العلمية فى المغرب ، الا أن ذلك لا يجعلنا نذهب مع الذاهبين الى ان كل ما للمغرب من فضل مرده الى المشرق • ووفقا للمعيار الذى ارتضيناه وهو معيار التأثير والتأثر فى الصلة بين الحضارات ، يمكن ان نفهم سر ذلك التجانس القوى بين حضارة اسلامية واحدة شملت المشرق والمغرب على السواء •

واذا كان دور علماء المشرق الاسلامى جاء رائدا وذا أثرعظيم، فان دور علماء المغرب لا يقل عنهم بحال من الاحوال • ولعلنا نتكشف ذلك ــ لا على سبيل المقارنة ــ من خلال استعراضنا لنماذج من أهم المجالات العلمية التى برع فيها علماء المغرب الاســـلامى •

### عن العلم والمنهج العلمى :

تبدو المسألة فى غاية الصعوبة اذا ما أردنا أن نضع تعريفا حاسما للفظ ( علم ) بالرغم من تداول اللفظ وانتشاره • يذكر جون كيمنى أن أمامنا سبيلين لتعريف العلم ، فاما أن نعرفه على اساس موضوعه واما أن نعرفه على أساس منهجه • ويذهب الى أن غاية العلم هى دراسة المجال الكامل للمعرفة الواقعية (١٨) •

الا أننا لا نصنف كل دراسة للحقائق على أنها علم ، فنحن نرفض على سبيل المثال أن نقبل التنجيم فى مصاف العلوم • فالتنجيم يقوم على دراسة الحقائق ، فهو يراقب النجوم ومختلف حوادث الحياة ثم يحاول الربط بين هذه وتلك • غير أن السبب الذى يجعلنا نرفضه كعلم لا يمت بصلة الى الموضوع الذى يعاطاه، بل لاننا نعتبر المناهج التى يلجأ اليها المنجمون بعيدة عن العلم • ان العلم حين يرفض تقبل فرع من المعرفة الواقعية المفترضة فانما يفعل ذلك دائما بسبب منهج ذلك الفرع •

ولا شك فى أن تعريف العلم على أساس منهجه أمر يطابق العادات المأمولة فى كل حالة لا يكون فيها خلاف • كذلك فانه تعريف بسيط يمكن له رفض الحالات المختلف فيها استنادا الى مبدأ هام ، اى الى مطابقة الوسائل المتبعة لقواعد المنهج العلمى ، الامر الذى يؤدى بالتالى الى مفهوم من مفاهيم العلم المجدية • ولهذا السبب يمكن استعمال لفظ ( علم ) للدلالة على مجمل المعرفة التى يصل الى جمعها بواسطة المنهج العلمى •

ويمكن القول بأن للعلم مقومات أساسية ثلاثة :

١ ــ أن يكون له موضوعات محددة تميزه عن غيره من العلوم•

٢ ــ أن يكون له منهج محدد •

٣ ــ أن يصل الى نتائج يأخذها الباحثون عمن سبقهم ، يكتشفون مابها من فجوات فيعدلونها ، أو يطورونها •

ويذكر الدكتور عبد الحليم منتصر أن كلمة ( علم ) كانت تطلق من قبل على المعارف العامة ، ولكن الاستعمال الحديث للكلمة قد

حدد مدلولها وجعلها تختص بلون معين من المعارف هو الذى يتضمن التجربة والملاحظة والاختبار وهو ما يسمى الان بالعلوم الطبيعية من كيمائية وجيولوجية ورياضية وطبيعية وفلكية ونباتية وحيوانية وتطبيقاتها فى الهندسة والطب والزراعة والصيدلة والبيطره وما اليهــا (١٩) •

ولقد تعددت مجالات العلم وتفرعت بحيث أصبح من العسير على عالم واحد أن يلم بكل أطرافها ، وصارت السمة الغالبة على العلم اليوم هى ( التخصص ) حتى يستطيع الباحث أن يستوفى كله أو جل أطراف موضوع تخصصه • كما أن موضوعات البحث العلمى تتطلب من الباحث أن يحصر همه فى تجربة معينة يستوحى فيها آراء من سبقوه ، وليكن ذلك بصورة مؤقتة وضمن الاطار العــام للتفكير العــلمى والطريقة العلميــة المتعارف عيها والمتوارثة فى المشتغلين بالعلم جيلا بعد جيل •

ويقرر بول موى أن المقصود بمناهج البحث العلمى انهــا الدراسة الفكرية الواعية للمناهج المختلفة التى تطبقها مختلف العلوم تبعا لاختلاف موضوعاتها (٢٠) •

ان البحث فى المناهج اذن يتخذ الطريقة التى يسلكها العلماء للسير فى بحوثهم موضوعا له ، وطريقة البحث تختلف باختلاف موضوع البحث • ان مشكلة المنهج هى مشكلة العلم فى صميمه • ذلك أن شرط قيام العلم أن تكون هنالك طريقة تنطوى تحتها شتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك ، بغية تفسير ما قد يوجد بينها من روابط او علاقات تنظمها قوانين • ويمن أن نفسر تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمى فى تحصيله • فتقدم البحث

العلمى رهين بالمنهج يدور معه وجودا وعدما • فان تقدم العلم فليس ذلك التقدم الا لكونه اتبع منهجا ، وان تأخر العلم فذلك التأخر يعزى الى غياب المنهج • ومن ثم يمكن ان نستخلص أن المراد بالمنهج العلمى بأوسع معانية أنه الطريقة التى يسلكها العقل فى دراسة موضوع اى علم من العلوم للوصول الى قضاياه الكلية التى يطلق عليها اسم القوانين ، أو هو الطريقة التى يبنى بها العلم قواعده ويصل الى حقائقه • ولا نقصد بالعلوم هنا العلوم الطبيعية وحدها ، بل نقصد بالعلم أية طائفة منظمة من المعارف الانسانية حول موضوع خاص طبيعى أو غير طبيعى •

ونلاحظ أنه ربما يتعذر وضع قواعد عامة يسترشد بها فى مناهج البحث فى العلوم ، لان كل علم بل كل بحث تتالف اجزاؤه وتترتب قضاياه بحسب ما تقتضيه طبيعة موضوعه الخاص •

وموضوعات العلوم كثيرة لا حصر لها ولا يمكن وضع قواعد عامة للكثير غير المحصور • ولكن بالرغم من ذلك وضع المناطقة وفلاسفة العلم وعلماء المناهج بعض القواعدالعامة التى يجب مراعاتها فى كل بحث علمى • ولقد جرت عادة المناطقة ان يذكروا مناهج البحث الخاصة بثلاثة أنواع من العلوم هى العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والعلوم التاريخية على اعتبار أنها نماذج للعلوم الانسانية جميعها •

ونلاحظ أن مناهج البحث فى هذه العلوم ليست مستقلة تمام الاستقلال منعزلة الواحدة عن الاخرى ؛ بل هى متداخلة • كما أنها جميعا تستخدم طرق البحث العامة التى هى طرق التحليل والتركيب وطرق الاسقراء والقياس والتمثيل •

وثمة مسألة هامة تتعلق بالمنهج ألا وهى تصنيف العلوم . ولقد عنى الفلاسفة بتصنيف العلوم منذ نشأة التفكير العلمى تقريبا ، واتخذوا لتصانيفهم اساسين هامين : فصنفها بعضهم على أساس الموضوعات التى تبحث فيها ، وصنفها آخرون على أساس القوى العقلية التى تدرك موضوعاتها . ولا تخرج تصنيفات العلوم على اختلافها عن هذين النوعين .

ويمكن تقسيم العلوم على أساس الموضوع الى قسمين :

١ ـ علوم مجردة او عقلية ، وهى التى نبحث فى موضوعاتها بغض النظر عن المادة التى قد تكون فيها تلك الموضوعات ، وذلك كعلوم الرياضيات والمنطق .

٢ ـ علوم مادية ، وهى التى تبحث فى المادة فى جميع مظاهرها مثل علم الطبيعة والكيمياء والفلك وعلوم الحيوان والنبات والجماد .

ونلاحظ أن موضوع علم الرياضة هو الكم من حيث هو ، سواء أكان عددا وهو الذى يبحث فيه علم الحساب ، أو شكلا وهو الذى يبحث فيه علم الهندسة بغض النظر عن الاشياء المادية التى يوجد فيها ذلك ( الكم ) .ويتضح من ذلك ان العلم الرياضى ( والمقصود بها الرياضة البحتة لا التطبيقية ) من العلوم العقلية الصرفة وأن موضوعه المعقولات الكمية والنسب التى بينها .ويتلخص المنهج الرياضى فى أن عالم الرياضة ليس له ما يعتمد عليه سوى عقله ومنطقه . فهو يبنى صرح علمه على القواعد المنطقية الصرفه لايعول على شىء الا على أن يكون تفكيره سليما خاليا من التناقض مستعينا على ذلك بشيئين :

الاول : القضايا الاولية التى تسمى بالبديهيات •

الثانى : التعريفات التى يضعها لتحديد المفهومات الرياضية التى يستخدمها •

وهكذا عن طريق النسق الاستنباطى يصل الرياضى الى نظرياته وقوانينه ، ومن ثم فان المنهج الاستنباطى هو منهج العلوم الرياضية •

أما العلوم الطبيعية فتنقسم الى قسمين : فبعضها يبحث فى الاجسام غير الحية مثل علمى الطبيعية والكيمياء ، والبعض الاخر يبحث فى الكائنات الحية كعلوم الحياة والحيوان والنبات • وتختلف هذه العلوم عن العلوم الرياضية فى طبيعة موضوعها وفى غايتها ومنهج البحث فيها • اما موضوعها فهو المادة سواء أكانت حية أم غير حية ، وهى شىء ملموس موجود بالفعل خاضع للملاحظة والتجربة فى حين أن موضوع العلم الرياضى هو المعقولات كما سبقت الاشارة الى ذلك •

وأما الغاية من العلوم الطبيعية فهى البحث عن القوانين العامة التى تفسر لنا ظواهر الطبيعة فى مختلف نواحيها ، وتشرح لنا علل وجود كل ذلك •

أما منهجها فيخضع — كما هو الحال فى منهج أى علم من العلوم — لطبيعة موضوعها • فاختلاف أنواع الظواهر الطبيعية وتعقدها يجعل من الضرورى تحليلها وبحثها تفصيلا • وهذا يستلزم بطبيعة الحال جمع الحقائق ذات النوع الواحد تحت اسم واحد،ثم فحصها بواسطةالملاحظة والتجربة لتعيين الصفات المشتركة

بينها ووضع القوانين الكفيلة بتفسيرها • فالحقائق المتصلة مثــلا بسقوط الاجسام وحركاتها وجاذبيتها بعضها لبعض تدرس تحت اسم الميكانيكا • وحركات الجزئيات المادية وما ينتج عنها عــن ظواهر الحرارة والضوء والكهرباء والصوت والمغناطيسية تدرس فى علوم الطبيعة • وتفاعل العناصر وما يظهر من خواص كيمائية يدرس تحت اسم الكيمياء وهكذا •

ويتضح من ذلك أمران :

١ ــ اننا كلما زدنا فى تفصيل الظواهر الطبيعية بحثا زاد فى الوقت نفسه عدد فروع العلوم التى تبحث فيها وزادت دقة البحث فى كل منها •

٢ ــ ان اعتمادنا فى بحث هذه العلوم ــ على الاقل فى الادوات الاولى منها ــ انما هو الطريقة الاستقرائية ، وذلك بفحص الحقائق الجزئية عن طريق الملاحظة والتجربة ، ثم وضع الفروض العلمية لتفسير الظواهر الطبيعية المشاهدة ، ثم اختبار صحة هذه الفروض والوصول منها الى النظريات العلمية العامة المعروفة باسم القوانين •

وثمة مسالة جديرة بالذكر هنا فى هذا الصدد وهى أن الطبيعة بالرغم من تعدد العلوم التى تقوم على دراستها فهى وحدة منتظمة ـ لا مجموعة من الاجزاء ينفصل بعضها عن البعض الاخر •

وهذه الاشارة تقودنا بدورها الى ملاحظة أخرى وهى أنه اذا كان العلم الحديث سمته ( التخصص ) حيث ينفرد كل عالم ينتمى الى علم معين بزاوية محددة يدرس العالم من خلالها ، الا أن

الناظر فى مجال العلوم الطبيعية يلاحظ كيف تتواصل جهود للعلماء فى ميدان من ميادين البحث بجهودهم فى الميادين الاخرى • وهذا يدل على أن التخصص لا يدل مطلقا على قطيعة او انفصال بين علوم الطبيعة •

أما العلماء العرب سواء فى المشرق او المغرب فكان يغلب عليهم من الناحية المنهجية سمة ( الشمول ) التى هى فى تصورى سمة الفكر والعلم فى العصور الوسطى • فالعالم كان متعـــدد مجالات الاهتمام والبحث ، فالشمول هذا كان دليلا على ســـمة علم وعظيم دراسة •

وقبل الانتقال الى شق التطبيق العلمى لذلك المنهج العلمى بصور مختلفة لدى علماء المغرب أرجح أن هؤلاء العلماء اجتمعت لهم السمتان التخصص والشمول فى الوقت عينه • فكان الواحد منهم برغم شمول براعته لعدد من العلوم الا انه فى الغالب يشتهر بالنبوغ فى علم معين يظل علما عليه • كما أنه اذا كان عالم الطبيعة فى العصر الحديث يمكن أن تؤثر نظرياته فى عالم الكيمياء او عالم الحيوان ، فالعالم العربى كان يستفيد فى نفسه لهذا المجال من ذاك او من خبرته فى ميدان علم معين فى تجاربه واختباراته فى ميدان علم آخر •

## نماذج من مجالات التقدم العلمى لعلماء المغرب الاسلامى :

نركز هنا على الحديث عن بعض العلوم التى صادفت تقدما وازدهارا فى المغرب الاسلامى ، وبعض العلماء الذين برعوا من خلالها • والحقيقة أن المغرب الاسلامى فى الاندلس قد شهد نهضة كبرى فى مجال العلوم الدينية وعلوم اللغة العربية ، حيث برز عدد

من العلماء فى الفقه والمذاهب والحديث وعلم الكلام والشرائع والمنطق والتفسير والنحو والعروض • ولكننا هنا نصب اهتمامنا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية على وجه الخصوص مع الاشارة الى نماذج من العلوم الانسانية •

## ١ ــ فى الطب والصيدلة :

يستفاد من الطب كما يذهب العرب فى تدبير الاجساد من حيث حفظ الصحة الموجودة فى البدن الصحيح واجتلابها للعليل (٢١) •

أو علم الطب هو ذلك العلم الذى يعرف منه أحوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول عنها ، لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد زايلة (٢٢) •

ونلاحظ أن علم الطب والصيدلة يرتبطان ارتباطا وثيقا بالرياضات والفلك والهندسة والفلسفة فى العصور الوسطى كما سنرى ، وكثيرا ما كان يجمع العلماء بين هذه العلوم لدرجة انه يصعب علينا أن نفرق الرياضى منهم من الطبيب أو الصيدلانى (٢٣) •

وكانت الصيدلة فى بدء أمرها متصلة اتصالا وثيقا بالطب ، حيث كان الطبيب يحضر بنفسه الادوية التى يصنعها لمرضاه ، ثم أخذت شيئا فشيئا تنفصل عنه (٢٤) •

ونطالع فى كتاب ( أبجد العلوم ) أن الصيدلة من فروع الطب ويبحث فيه عن تمييز المتشابهات من أشكال النباتات من حيث أنها صينية أو هندية أو رومية ، وعن معرفة زمانها صيفية أو خريفية ، وعن تمييز جيدها من رديئها ، وعن معرفة خواصها • ومن ثم فعلم

الصيدلة على هذا النحو مداخل من حيث طبيعة دراسته لعلم النبات حيث ان علم الصيدلة باحث عن تمييز أحوال النباتات أصالة ، بينما علم النبات باحث عن خواصها أصالة · الاول أشبه للعمل والثانى أشبه للعلم (٢٥) ·

ولقد شهدت بلاد المغرب الاسلامى فى الاندلس نهضة زاهرة وتقدما عظيما فى ميدان علمى الطب والصيدلة · ولقد كانت قرطبة بالذات مركزا لدراسات الطب فى سائر بلاد الاندلس ، ففيها ظهرت أعظم مجموعة من الاطباء والصيادلة الذين كانوا يؤلفون مدرسة فى علم الطب والعقاقير ·

وكان أهل الاندلس منذ الفتح حتى عهد الامير عبد الرحمن ابن معاوية مؤسس دولة بنى أمية فى الاندلس يعولون فى الطب على كتاب مترجم من كتب النصارى يقال له الابريشم ومعناه المجموع او الجامع ، وكان قوم من النصارى يتطببون ، ولم تكن لهم دراية بصناعة الطب أيام عبد الرحمن بن الحكم » (٢٦) ·

ولقد ازدهر الطب والصيدلة بقرطبة ازدهارا دعا الحكم المستنصر الى انشاء ديوان الاطباء ، يقيد فيه اسم كل طبيب يحترف مهنة الطب والصيدلة ويزاولها ، فاذا ما ارتكب خطأ يستوجب العقاب أسقط اسمه من الديوان كما يحدث بالنسبة للطبيب أحمد بن حكيم ابن حفصون الذى لازم الحاجب جعفر الصقلبى ، فلما سجن جعفر وسقطت منزلته ثم مات ، أسقط صاحبه الطبيب من ديوان الاطباء وبقى مهملا الى أن توفى (٢٧) ·

وقبل أن نستطرد فى ذكر مآثر علماء المغرب الاسلامى فى الطب نود الاشارة الى ان المرض والذى يتضمن أن آفة حلت ببدن الانسان — لم يكن فى نظر أكثر القدماء سوى أرواح

شريرة حلت فى الابدان أو فى جزء منها ، أو هى لعنة السماء انصبت على اهل الارض لجريمة اقترفوها فحلت بهم الامراض • وكما كان السبب فى المرض لدى هؤلاء القدماء غيبيا فان العلاج منه التمس ايضا بأسباب غيبية بالرقى والتعاويذ وطرد الارواح الشريرة ، ومن ثم ارتبط الطب بأعمال السحر والشعوذة • وكانت هذه صورة المرض قديما حتى فى أوربا نفسها ، حيث ظل الاطباء يمارسون السحر فى معالجة مرضاهم مدة طويلة ، الى أن اتصلوا بالعرب الذين تطور علم الطب كثيرا على أيديهم •

ولقد ساعد القرب المكانى والجغرافى من اتصال الاوربيين بعلماء المغرب الاسلامى فى الاندلس ومن الاستفادة من دورهم البارز فى استخدام المشاهدات والتجارب • وهكذا انتقل البحث فى سبب المرض وطريقة علاجه من مجرد طقوس سحرية وأفكار غيبية الى ملاحظات علمية دقيقة ومتابعة لسير المرض ومراحله ومعرفة أسبابه الواقعية ومضاعفاته وكيفية الشفاء منه ، وكان لعلماء الطب فى المغرب الاسلامى اكبر الاثر فى تلك النقلة وفى ذلك التحول •

ولعلنا نذكر جانبا من هؤلاء العلماء منسوبا اليه فضله والدور الذى أسداه الى علم الطب • ويذكر ابن جلجل من بين طبقات الاطباء المشاهير بالمغرب الاسلامى ، اسحاق بن عمران الذى كان معاصرا لدولة الاغالبة فى افريقيا فى زمن زيادة الله بن الاغلب الثالث • وكان طبيبا حاذقا مميزا بتآليف الأدوية المركبة ، بصيرا بتفرقة العلل • وألف كتبا منها كتابه المعروف بنزهة النفس ، وكتابه فى داء المالنخوليا لم يسبق الى مثله ، وكتابه فى الفصد وكتابه فى النبض (٢٨) •

كما كان هناك اسحاق بن سليمان القيروانى الذى خدم عبيد الله الشيعى بصناعة الطب ويذكر ابن جلجل ان له كتابا فى البول يصفه بأنه أشبع كتاب ألفه مؤلف ، بذ فيه جميع المتقدمين ، وكتابه فى الحميات ، وكتابه فى الغذاء والدواء .

وكان هناك أيضا العالم الطبيب يحيى بن اسحاق الذى كان وزيرا فى زمن دولة الناصر . كما كان هناك أبو بكر سليمان بن باج الطبيب الحاذق .

واذا كان الحديث فى الطب والصيدلة متداخلا طالما أن الطب أصل والصيدلة فرع ، فان لعلماء المغرب الاسلامى نصيبا كبيرا فى النهوض بعلم الصيدلة وتقدمه لكونه خادما لعلم الطب ومكملا له . ولقد شهدت مهنة الصيدلة شرفا حيث رفعوها عن مستوى تجارة العقاقير ، وأنشأوا المدارس لتحضير الاقرباذين والادوية لبيعها وتصريفها ، واخضعوا تلك الصناعة لرقابة الدولة لمنع الغش .

ومن بين العلماء الذين برعوا فى هذا المجال فيما يذكر ابن أبى أصبيعة فى ( طبقات الاطباء ) الوزير أبو المطرف بن وامد الاندلسى الذى برز فى علم الادوية المفردة . وكان له فى الطب منزع لطيف حيث انه كان يرى ان التداوى بالاغذية أسبق على التداوى بالادوية ، وأن التداوى بالدواء المفرد أولا قبل التداوى بالدواء المركب ، فاذا كانت ثمة ضرورة للدواء المركب فان على الطبيب أو الصيدلى ألا يكثر التركيب .

. وكان هناك أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوى المنسوب الى بلدة الزهراء القريبة من قرطبة • وكان فى بلاط الحكم الثانى فى الاندلس ، ويعد من أساطين الاطباء ومن كبار الجراحين العرب• ولقد بلغت شهرته وذيوعه فى الشرق والغرب الى ذلك الحد الذى كانت تزدان بعض الكاتدرائيات بصورته •

لقد وضع الزهراوى موسوعة طبية كبرى بعنوان ( كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف ) فى ثلاثين جزءا يحتوى على بحوث فى الطب الداخلى وفى الاقرباذين والجراحة • وقد اشار الزهراوى فى القسم الخاص بالجراحة من هذا الكتاب الى أهمية التشريح عند دراسة الجراحة كما شرح العمليات الجراحية ووصف آلاتها ووضع فيه صورا ذات قيمة للكثير من أدواتها مع ذكر مسمياتها ومواضع استعمالها ، ولقد كان الزهراوى يستعمل تلك الادوات والآلات فى الجراحات التى تجريها بنفسه على مرضاه الذين يقوم بعلاجهم • كذلك تناول الزهراوى فى هذا الكتاب علاج الكى وطرق الشق والبضع فى امراض العيون والاسنان والحصاة والفتق وأمراض النساء ، كذلك عنى أيضا بأنواع الرضوض والكسور والخلوع وطرق معالجتها • ويعتبر الزهراوى أول من ميز بين الجراحة وغيرها من الموضوعات الطبية الاخرى ، وجعل أساسها قائما على دراسة التشريح • ويعد هو أول من ربط الشرايين وأول

من أجرى عملية استئصال حصى المثانة فى النساء عن طريق المهبل ، وأول من وصف الاستعداد الخاص فى بعض الابدان للنزيف، وكذلك نجح الزهراوى فى علمية شق القصبة الهوائية • ومن أجل ذلك كله لقب الزهراوى بلقب ابى الجراحة حيث جعلها فرعا أساسيا من فروع الطب •

ومن علماء المغرب الاسلامى فى هذا المجال أيضا ابو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار الذى زار بلاد الروم وتجول فى المغرب ومصر رغبة فى العلم وجمع الحشائش والنباتات ودراسة كل نبات فى زمانه • قال عنه ابن أصيبعة : رأيت من حسن عشرته وكمال مروئته وغزارة علمه ودرايته ما يفوق الوصف • وكانا يجتمعان معا للدراسة ويحضران الكتب المؤلفة فى الادوية المفردة ككتاب ديسقوريدس وجالينوس والغافقى والادريسى وغيرهم •

ولقد كان ابن البيطار أكبر عالم نبات وصيدلانى فى العصور الوسطى كلها ، فكان كما يقال أوحد زمانه فى معرفة النبات وتحقيقه واختياره ووصف الدواء المناسب • ولقد ألف ابن البيطار موسوعته ( الجامع لمفردات الادوية والاغذية ) ذلك المعجم الطبى العلاجى الذى رتب مادته العلمية على أساس حروف الهجاء • وفى هذا الكتاب يستقصى ابن البيطار مفردات الادوية وأسماءها وفوائدها وقوى تأثيرها • وأحصى فى هذا الكتاب ١٤٠٠ عقارا بين معدنى ونباتى وحيوانى •

ولقد مهدت جهود ابن البيطار لظهور أشهر الاطباء فى الاندلس ومنهم أبو الوليد بن رشد الذى بلغ الطب أوجه فى عهده، وجمع المشتغلون فيه بين الفلسفة والطب •

وكانت لابن رشد مؤلفات فى الطب منها كتاب الكليات الواقع فى سبعة أجزاء ، وشرح الارجوزة المنسوبة الى ابن سينا فى الطب ، وتلخيصات لكتب جالينوس فى الطب • وذاعت شهرة ابن رشد فى الطب حتى صار طبيبا لامير دولة الموحدين الامير ابى يعقوب بن عبد المؤمن ، وكان ابن رشد يقدر التشريح الى حد قوله : من اشتغل بالتشريح ازداد ايمانا بالله • ولقد فتحت قرطبة

أبوابها لكل طالب عالم وباحث فى مجال هذين العلمين وذاع فيها حيث بعض الاطباء المهرة الذين كانت لهم اسهاماتهم واضافاتهم القيمة فى مجال تحضير الدواء ووصفه والتداوى به مثل السفوفات واللعوقات ، مثل احمد ابن اياس القرطبى ، وأبو عبيد الله البكرى الجغرافى •

## ٢ ـ فى مجال الفلك والرياضيات :

لم يكن لعلم الفلك أيـة قيمة تذكر لدى العرب قبل العصر العباسى،اللهم الا فيما يتعلق برصد بعض الكواكب والنجوم الزاهرة وحركاتها وأحكامها بالنظر الى الخسوف والكسوف ، وعلاقة كل ذلك بحوادث العالم من حيث الحظ والمستقبل والحرب والسلم والمطر والظواهر الطبيعية •

وكان العرب آنذاك يسمون هذا العلم ـ ان صح أنه علم ـ الذى يبحث فى كل تلك المسائل ( علم التنجيم ) (٢٩) •

ويذكر كارلو نلينو أن علم الفلك يبحث فى حركة الاجـرام السماوية ونواميس حركاتها المرئية والمتبقية ومقاديرها وأبعادها وخاصياتها الطبيعية (٣٠) •

ولعلم الفلك تسميات كثيرة فى العصور الوسطى فهو يسمى ( علم الهيئة ) و ( علم النجوم ) و ( علم صناعة النجوم ) و ( علم أحكام النجوم ) و ( علم الأفلاك ) و ( علم هيئة العالم ) • ويذكر المسعودى فى كتاب ( التنبيه ) ان صناعة التنجيم التى هى جزء من اجزاء الرياضيات وتسمى باليونانية اصطرونوميا : تنقسم قسمة أولية الى قسمين أحدهما العلم بهيئة الافلاك وتركيبها ونصبها وتآليفها ، والثانى العلم الذى يتأثر عن الفلك (٣١) •

وينقسم علم الهيئة لدى علماء المغرب - كشأنه لدى علماء المشرق - الى خمسة اقسام هى :

١ - القسم الاول يسمى ( علم الهيئة الكروى ) وهو الاستقصاء فيما يظهر عند رصد السماء من حركات الكواكب وأوضاعها بعضها لبعض أو بالنسبة الى دوائر ونقط مفروضة فى الكرة السماوية .

٢ - القسم الثانى : علم الهيئة النظرى ) وهو الذى يستخرج من الحركات المرئية الحركات الحقيقية فى فضاء السماء ويعلم كيفية تقويم مواضع الاجرام المساوية والكسوفات الشمسية .

٣ - القسم الثالث : ( علم الميكانيكا الفلكية ) ويبحث فيه عن علل الحركات الحقيقية وعن القوتين الجاذبة والطاردة عن المركز ، اللتين تؤثر بهما الاجرام الفلكية بعضها فى بعض .

٤ - القسم الرابع : (علم طبيعة الاجرام الفلكية ) وهو أحدث فرع لعلم الهيئة لانه لم ينشأ الا بعد اكتشاف الالة المسماة منظار الطيف .

٥ - القسم الخامس : ( علم الهيئة العلمى ) وهو جزآن : جزء رصدى مشتمل على نظرية الالات الرصدية وكيفية الارصاد وقياس الزمن ، وجزء آخر حسابى يعلم طرائق حساب الزيجات والتقاويم وغير ذلك . وأضيف الى ذلك ان الجزء الرصدى من هذا القسم هو ما يسميه الفيلسوف الاندلسى ابن رشد ( صناعة النجوم التجريبية ) . فانه يسمى سائر أجزاء علم الهيئة صناعة النجوم التعاليمية ، اى المبنية على التعانيم وهى الرياضيات (٣٢) .

والحقيقة أن ثمة علاقة وثيقة تربط بين الرياضيات والفلك ، فالرياضيات من حساب الى جبر الى هندسة انما هى دراسة لكم سواء كان متصلا او منفصلا ، كما انها دراسة للنسب والمقادير . ويأتى الفلك أيضا من حيث كونه علما يقوم على ادراك العلاقات والنسب والمقادير بين الكواكب والنجوم والاجرام السماوية ذا صلة وثيقة بالرياضيات خاصة بالحساب والهندسة . ومن اجل هذا السبب فان كثيرا من علماء الفلك برعوا أيضا فى مجال الرياضيات .

ولقد أرسل الامير عبد الرحمن الاوسط العالم الاندلسى المشهور عباس بن ناصح الحريرى الى المشرق الاسلامى للحصول على الكتب ، فجاء الى الاندلس بكتاب ( السند هند ) أو السند هانت ومعناها ( مقالة الافلاك ) ومؤلفها العالم الفلكى الهندى برهمكيبت . وهذا الكتاب يحتوى على معلومات وحقائق قيمة فى علم الفلك . (٣٣) .

وكان لذلك الكتاب تأثير كبير على علماء الفلك فى الاندلس ، وهو مقسم الى جزئين : أحدهما فى بحث الازياج ( الزيج هو كتاب يعرف منه سير الكواكب ومنه يستخرج التقويم ) او الجداول ، والاخر فى رسائل هذه الجداول فيما أقدم عليه أبو قاسم مسلمة ابن أحمد المجريطى العالم الفلكى الاندلسى وتلاميذه من تآليف الازياج وفقا للمبادئ والافكار التى جاءت فى هذا الكتاب المشرقى (٣٤) .

ولقد ألف المجريطى عددا من أهم الكتب فى علم الفلك منها على سبيل المثال ( رسالة الاسطرلاب ) و ( ثمار علم العدد ) وملخص لزيج البتانى سماه ( تعديل الكواكب ، كما أن له ترجمة لكتاب ( قبة الفلك ) لبطليموس ، وقام باصلاح بعض الازياج .

وكان هناك من علماء الفلك الاندلسيين أيضا أبو القاسم اصبغ ابن محمد بن عبد الله ، وأبو ابراهيم بن يحيى النقاش بن زرقالى وأجهزة دقيقة مثل ( الزرقالية ) و ( الصفيحة ) وابتكر فى علم الفلك نظريات جديدة عن الكواكب السيارة والحركات الدائية للنجوم (٣٥) •

وأنشأ هؤلاء العلماء وغيرهم من العديد من المراصد الفلكية فى سائر بلاد الاندلس والمغرب العربى • وكان للرصد آلات تختلف بحسب الغرض منها مثل اللبنة ، والحلقة الاعتدالية ، وذات الاوتار ، وذات الجلق وهى خمس دوائر متخذة من نحاس ( الاولى دائرة نصف النهار وهى مركوزة على الارض ، ودائرة معدل النهار ، ودائرة منطقة البروج ، ودائرة العرض ، ودائرة الميل ) وذات السمت والارتفاع ، والالة الشاملة ، وذات الجيب والاسطرلاب وأنواعه المتعددة والرقاص والمساطر والبراكير وغير ذلك •

وهكذا قام هؤلاء العلماء فى المغرب متعاونين مع زملائهم فى المشرق بنقل الكتب الفلكية عن اليونان والفرس والهنود والكلدان والسريان وترجمتها وتصحيح بعض أغلاطها وتوسعوا فيها • كما لهم الفضل فى جعل علم الفلك استقرائيا وليس مجرد علم نظرى• كذلك قاموا بتطهير هذا العلم من علائق التنجيم والسحر وسائر الغيبيات •

ولقد كان لعلم الحساب وتطبيقه فى الاحتياجات التجارية والمعاملات فى حياة المسلمين بصفة عامة ، كان له أثر دافع لمزيد من الدراسة والبحث فى الرياضيات • ويبدو طبيعيا أن يتجه

المسلمون منذ وقت مبكر الى مجالات التنجيم والفلك ، ومن هنا جاءت حاجتهم بجانب الحساب الى استخدام حساب المثلثات لتكوين نموذج واضح للسماوات وارتباطها بأسلوب معيشتهم (٣٦).

ومن بين العلماء الاندلسيين الذين برعوا فى مجال الحساب على بن محمد الانطاكى الذى يرجح ان يكون قد تأثر بالعالم المشرقى الكبير محمد بن موسى الخوارزمى الذى يرجع اليه الفضل فى وضع علم الحساب عند المسلمين جميعا .

ويذكر ابن الفرضى ان من بين الذين برعوا ايضا فى مجال علم الرياضيات مسلم بن احمد بن أبى عبيدة الليثى المعروف بصاحب القبلة ، وكان من أهل قرطبة ، وكان عالما بالحساب والنجوم ، وأخذ عنه بعض أهل الاندلس وترددوا ليه وتوفر على حل ما أشكل فى هذا المضمار (٣٧) .

وكذلك قدم على بن محمد بن على القرشى القلصادى ، الذى كان عالما بالحساب وهو من أهل غرناطة ، قدم المزيد من المؤلفات والاثار فى علم الحساب ومنها ( كشف الجلباب فى علم الحساب ) وكتاب ( القانون فى الحساب ) وكتاب ( التبصرة فى علم الحساب ) وكتاب ( كشف الاسرار فى علم الغبار ) . وذاعت شهرة القلصادى الاندلسى فى مجال الحساب والرياضة بصفة عامة . ولقد استعمل لعلامة الجذر الحرف الاول من كلمة جذر (جـ) ، وللمجهول الحرف الاول من كلمة شىء (ش) يعنى س ، ولعلامة المساواة الحرف (ل).

وقد اعطى القلصادى قيمة تقريبية للجذر التربيعى للكمية ( س٢ + ص ) ، والقيمة التقريبية هى :

٤ س$^{٢}$ + ٣ س ص

٤ ش$^{٢}$ + ص

وكان كتاب ( كشف الاسرار ) يتضمن المقدمة فى وضع حروف الغبار وما يتعلق بها • والجزء الاول منه فى العدد الصحيح وهو ثمانية أبواب • البـــاب الاول فى الجمع ، والثـــانى فى الطرح ، والرابع فى القسمة ، والخامس فى حل الاعـــداد • والسادس فى قسمة المحاصات ، والثامن فى الاختبار ) •

أما الجزء الثانى فهو فى الكسور ويقع أيضا فى مقدمة وثمانية أبواب • والجزء الثالث فى الجذور ويتضمن مقدمة وثمانية أبواب• أما الجزء الرابع والاخير من هذا الكتاب فهو فى استخراج المجهولات ويقع هذا الجزء كذلك فى ثمانية أبواب (٣٨) •

ثم كان هناك أيضا من علماء الرياضيات فى المغرب الاسلامى أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازى المكناسى الذى ألف كتاب ( منية الحساب فى علم الحساب ) وضع فيه الحساب شعرا ، وشرحه شرحا وافيا • وهناك ابن حمزة المغزلى واضع أصـــول اللوغاريتمات •

### ٣ ــ فى مجال التاريخ والجغرافيا :

لقد شهدت الاندلس وسائر بلاد المغرب الاسلامى تطـــورا عظيما فى مجال العلوم الانسانية والادبية • ولعلنا نقصر حديثنا هنا على نموذجين من تلك العلوم وأعنى بهما التاريخ والجغرافيا • أما نشوء المدرسة التاريخية العربية بالاندلس وتطورها فيمكن القول بأنه راجع الى أول مؤرخ لهذه البلاد وهو عبد الملك بن حبيب

ت ٢٣٨هـ ، الذى رحل الى المشرق وتردد على مجالس العلم فى مدنه المختلفة ، وأصاب فى الاندلس شهرة واسعة حتى لقبه الناس بـ ( عالم الاندلس ) واستقر فى قرطبة وكان يعقد حلقات درسه فى مسجدها الجامع •

ولقد انتهج هذا المؤرخ الكبير فى كتابه تاريخ الاندلس منهجا مشرقيا ، وتمثل كتاباته خطوة رائدة فى مجال علم التاريخ حيث جعل فيها تاريخ العالم مقدمة لتاريخ الاندلس ، وهو أقدم مؤلف أندلسى عن تاريخ هذه البلاد (٣٩) •

ثم انجبت قرطبة بعد ذلك عددا من كبار المؤرخين فى الاندلس من أقدمهم ثلاث يحملون اسم الرازى اشتغلوا جميعا بالكتابة التاريخية ، أولهم محمد بن موسى الرازى ت ٢٧٣هـ وهو الذى صنف ( كتاب الرايات ) وهو عبارة عن كتاب تاريخى وجغرافى • وثانيهم هو أحمد بن محمد بن موسى الرازى الملقب بالتاريخى ت ٣٢٤هـ الذى ألف كتابين أحدهما فى صفة قرطبة وخططها ومنازل الاعيان بها على نحو ما كتبه ابن ابى طاهر فى أخبار بغداد ، اما الكتاب الثانى فهو فى أخبار ملوك الاندلس • وثالث آل الرازى من المؤرخين عيسى بن احمد بن محمد بن موسى الرازى الذى الف كتبا فى تاريخ الاندلس ، منها ( تاريخ الاندلس ) و ( حجاب خلفاء الاندلس ) •

والى جانب آل الرازى ظهر فى عصر الخلافة عدد كبير من المؤرخين نذكر منهم أبا بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية القرطبى ، وكان حافظا لاخبار الاندلس ملما برواية سير أمرائها ، وله فى ذلك كتاب عن فتح الاندلس عنوانه ( تاريخ

افتتاح الاندلس ) ويعتبر هذا الكتاب واحدا من أهم مصادر تاريخ الاندلس .

كذلك نبغ فى تلك الفترة المؤرخ عريب بن سعد وكان قرطبيا من أصل مسيحى ثم اسلم (٤٠) .

اما أكبر شخصية من المؤرخين الذين لمع ذكرهم فى بلاد الاندلس فهو ابو مروان حيان بن خلف بن حيان المشهور بابن حيان، الذى وصف بصاحب لواء التاريخ بالاندلس ، فكان ـ فيما يذكر ابن خلكان ـ أوضح الناس فيه وأحسنهم نظما له (٤١) .

ومن أهم كتب ابن حيان المؤرخ ( المقتبس من أنباء أهل الاندلس ) وكتاب ( المتين ) الذى يقع فى ستين مجلدا .

وهكذا شهدت تلك البلاد فترة عظيمة زاد فيها الاهتمام بالتأريخ للاحداث والاشخاص وجذبت دراسة التاريخ اليها عددا كبيرا من الدارسين والباحثين .

وفى مجال الجغرافيا نلاحظ أن ثمة اتصالا وثيقا بين طبيعة دراستها ودراسة التاريخ ، من حيث أن التاريخ يحاول جاهدا أن يصف الواقع الزمانى للحضارات والاشخاص والامم وتأتى الجغرافيا بدورها متناولة وصف المكان والطبيعة الجغرافية التى تسوده ، ومن هنا يتلازم الاثنان . وعلى هذا الاساس نلاحظ أن معظم الجغرافيين مؤرخون والعكس . ونلاحظ أنه يمكن الاشارة فى مجال علم الجغرافيا الى جهود الرحالة أبى محمد تاج الدين عبد الله بن حمويه السرخسى ت ٥٩٣هـ الذى كان يجوب البلاد بالترحال ويصف احوال تلك البلاد وطبيعة المناخ والاحوال الطبيعية .

ومن مصنفات هذا العالم الجغرافى كتابه ( المسالك والممالك ) وهو كتاب جغرافى ترك صدى واسع النطاق فى الاوساط العلمية فى الاندلس لفترة طويلة من الزمان •

كذلك برع أيضا من الجغرافيين الجغرافى الاندلسى الكبير أبو عبيدة بن أبى مصعب البكرى وألف هو أيضا كتابا سماه ( المسالك والممالك ) نهج فيه نهجا جغرافيا وتاريخيا فريدا • ووضع ايضا كتابا اسمه ( معجم ما استعجم ) وهو قاموس جغرافى للبلاد التى جاء ذكرها فى أشعار العرب •

أما الرحالة ابن جبير محمد بن أحمد الكتانى فكان واحدا من أعظم الجغرافيين فى الاندلس الذى كان دائم الترحال والاسفار ، وكان يدون ملاحظاته ويسجل انطباعاته عن كل ما يشاهده • وكانت لكتاباته تلك آثارها الهامة فى احياء وظهور ادب الرحلات فى بلاد الاندلس • وكذلك ذاع ايضا صيت العالم الجغرافى نور الدين الغرناطى • اما الجغرافى والمؤرخ الاندلسى الشهير على بن سعيد المغربى فظلت كتاباته مصدرا هاما يأخذ عنها الباحثون والدارسون خاصة كتابه ( المغرب فى حلى المغرب ) كما كانت له كتب اخرى مثل ( بسط الارض فى الطول والعرض ) كما وضع مختصرا لجغرافية بطليموس [٤٤] •

**خاتمـــــــــة :**

ليست الغاية من كتابتى لهذا البحث مجرد سرد لامجاد علمية صاغها ـ مؤثرين ومتأثرين ـ علماء المغــرب الاسلامى ، بقــدر ما هو القاء تبعة على الجيل الحالى والاجيال القادمة من العلماء وغير العلماء . والحقيقة ان التاريخ الانسانى العام يطلعنا على أن ثمة غاية تكمن وراء دراسته وهى ( العبرة ) ذلك ان تاريخ الامم والحضارات انما هو مشاع يحق لكل جيل ان يطلع عليه ويفيد منه، يسير على هديه ويطوره ، يوسع من دائرة مجالاته ولا يقيدها .

ولعلنى أظن أن سمة التواصل هى ديدن المدنيات والحضارات واذا كان التواصل هو طبيعة الحضارات العالمية ، فاجدر به أن يكون طبيعة الحضارة الواحدة أعنى الحضارة العربية الاسلامية . ولقد صدق الشاعر قديما اذ أحس مقدار قيمة التواصل فانشد قائلا :

**لقد غرسوا حتى اكلنا واننــا ∴ لنغرس حتى ياكل الناس بعدنا**

ويأتى تاريخ العلوم بالذات متضمنا تلك القيمة السامية التى يجتهد معها كل جيل من العلماء وهو مدرك تماما أن ثمرة مجهوداته وكده قد لا يدركها هو ، ولكن بالتأكيد سوف يدركها اللاحقون ، اى ايثار عظيم هذا ؟ !!

واذا كان ليس للدين حدود فكذلك ليس للعلم حدود ، ومن ثم يأتى العلم العربى سواء فى المشرق او المغرب علما واحدا ، ووحدة متكاملة تدل على ان للعرب حضارة وفضلا ودورا لا ينكر . واذا كانت التبعة التى اثقلت كواهل السابقين من أعلام الفكر والعلم العربيين هى صنع حضارة شملت مظاهر ومجالات شتى ، فان التبعة التى ينبغى أن تثقل كواهلنا نحن المعاصرين ليست

فقط الحفاظ على مظاهر تلك الحضارة لدى السلف بل استنهاض مضمونها ومحاولة تطويره وتجديده وليس تغييره وتبديده !

ان مسئوليتنا نحن الجيل الحاضر من العلمـاء والمفـكرين والباحثين عظيمة وخطيرة ، ذلك أننا بما نعمل ونفكر اما نعظم فى عين الجيل القادم واما ان ننال اللعنات على ما فرطنا وضيعنا ولم نستطع حتى مجرد المحافظة على تراث السابقين . والتاريخ خير ذاكر لمن حفظ ومن ضيع ، من جمد ومن طور .

واذا كانت الخلافة الاسلامية فى الاندلس قد انتهت منذ قرون فلا أقل من احياء ذلك المجد العظيم فى المكتبات التى تركها لنا أجدادنا واخراج المخطوطات الثمينة والنادرة من الادراج القابعة فيها ، علنا نكرم جيل العظماء من هؤلاء العلماء الاول بأن نحيى ما أفنوا حياتهم فى تدوينه وصياغته لا أن نهيل عليه التراب . ولسنا أقل من غيرنا من المستشرقين الذين شغلتهم قضية حضارتنا ومجدنا ، فنحن ان فعلنا ذلك — وأظن أننا فاعلون — فذلك أضعف الايمـان !

محمد أحمد عبد القادر

## المراجـــــع

(١) ميللى ( ألدو ) : العلم عند العرب واثره فى تطور العلم العالمى ، ص ١٤٣ ترجمة محمد يوسف موسى واخرين ـ طبعة دار القلم ـ القاهرة ١٩٦٢ ٠

(٢) نللينو ( كارلو ) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ص ١٧ طبعة روما ١٩١١ ٠

(٣) المرجع السابق ص ١٧ ٠

(٤) عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ص ٦٩ طبعة دار المعارف ١٩٦٦ ٠

(٥) خالد الصوفى : تاريخ العرب فى اسبانيا ، انظر ص ٣ ـ ٧ المطبعة التعاونية دمشق ١٩٥٩ ٠

Lane Poole : The Story of the Moors in Spain. PP. 33 - 45 (London, G. P. Putnam's Sons, 1902).

Budgett Meaking: Moorish Empire, A Historical Epitome P. 46 (London - 1899).

R. H. Towner: The Philosophy of Civilization, P. 117 (New York - 1923).

(٩) خالد الصوفى : تاريخ العرب فى اسبانيا ، ص ٣٣٤ ٠

(١٠) السيد عبد العزيز سالم : قرطبة حاضرة الخلافة فى الاندلس ج٢ ص ١٥٩ نشرة مؤسسة شباب الجامعة ٠

(١١) المقرى ( أحمد بن محمد ) : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ج٢ ص ١٤٦ ٠ تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٤٩ ٠

(١٢) المرجع السابق : ج١ ص ١٤٧ ٠

(١٣) المرجع السابق : ج١ ص ٣٧١ ٠

(١٤) نقلا عن د٠ عبد العزيز سالم : قرطبة ج٢ ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ٠

(١٥) احمد مختار العبادى : الاسلام فى ارض الاندلس ص ٣٤٣ مقالة بمجلة عالم الفكر ـ المجلد العاشر ـ لعدد الثانى ١٩٧٩ ٠

(١٦) احمد بن عبد ربه الاندلسى : العقد الفريد ط ثالثة جـ١ المقدمة تحقيق احمد امين واخرين ـ القاهرة ١٩٦٥ ٠

(١٧) سوادى عبد محمد : تاثر الفكر الاندلسى بالحركة العلمية فى المشرق الاسلامى ص ٢٨٧ ٠ مقالة بمجلة عالم الفكر ـ المجلد الثالث عشر ـ العدد الثانى ١٩٨٢ ٠

(١٨) كيمنى ( جون ) : الفيلسوف والعلم ص ٢٥٦ ترجمة د٠ امين الشريف نشرة بيروت ١٩٦٥ ٠

(١٩) عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ص ١٠ طبعة دار المعارف ١٩٦٦ ٠

(٢٠) موى ( بول ) : المنطق وفلسفة العلوم ص ١٥ ترجمة د٠ فؤاد زكريا طبعة القاهرة ١٩٦١ ٠

(٢١) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ص ١٧٨ جـ٧ طبعة باريس بدون تاريخ ٠

(٢٢) ابن سينا : القانون فى الطب المجلد الاول ص ١ طبعة روما ١٥٩٣م ٠

(٢٣) السيد عبد العزيز سالم : قرطبة جـ٢ ص ٢٠٧ ٠

(٢٤) جورج شحاته قنواتى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط ص ١١ طبعة القاهرة ١٩٥٩م ٠

(٢٥) حسن صديق خان : ابجد العلوم ص ٥٣٣ طبعة لكنو بالهند ١٢٩٦م ٠

(٢٦) سليمان بن حسان الاندلسى ( ابن جلجل ) : طبقات الاطباء والحكماء ص ٩٢ ٠ تحقيق فؤاد السيد ، القاهة ١٩٥٥ ٠

(٢٧) ابن ابى اصيبعة ( موفق الدين ابو العباس ) : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ص ٤٩٢ طبعة دار الثقافة ـ بيروت ١٩٧٩ ٠

(٢٨) ابن جلجل : ص ٨٥ ٠

(٢٩) قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ص ١٠٩ ط ثالثة نشرة دار القلم ـ القاهرة ١٩٦٣ ٠

(٣٠) نللينو ( كارلو ) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ص ٢٠ طبعة روما ١٩١١ ٠

(٣١) انظر المرجع السابق ص ١٩ ٠

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٠ ـ ٢٢ ٠

(٣٣) ابن سعيد المغربى : المغرب فى حلى المغرب جا ص ٤٥ تحقيق د٠ شوقى ضيف دار المعارف مصر ١٩٦٤ ٠

(٣٤) صاعد الاندلسى : طبقات الامم ص ١٠٧ طبعة مطبعة السعادة ـ القاهرة ٠

(٣٥) انخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص ٤٥١ ترجمة د٠ حسين مؤنس ط١ اولى ـ القاهرة ١٩٥٥ ٠

(٣٦) د٠ على عبد الله الدفاع : اسهام علماء المسلمين فى الرياضيات ص ٨٢ ترجمة د٠ جلال شوقى ، طبعة دار الشروق ـ بيروت ، ١٩٨١ ٠

(٣٧) ابن الفرضى : تاريخ العلماء والرواة للعلم فى الاندلس ج٢ ص ١٢٥ القاهرة ، ١٩٥٤ ٠

(٣٨) قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ص ٤٦٣ ٤٦٥ ٠

(٣٩) سوادى عبد محمد : تاثر الفكر الاندلسى بالحركة العلمية فى المشرق الاسلامى ص ٣٠٥ ( نقلا عنه ) ٠

(٤٠) نقلا عن د٠ عبد العزيز سالم : قرطبة ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ٠

(٤١) ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء ابناء الزمان ج٢ ص ٢١٨ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط اولى ـ القاهرة ١٣٦٧هـ٠

(٤٢) انظر المقرى : ج٤ ص ١٦٧ ومابعدها ٠

## ـ المنطق التجريبى الاسلامى ( نموذج تفرد وابداع ) :

لقد عرف أرسطو بمنطقه قبل أن يعرف بشىء آخر من آثاره الفلسفية ، وكان لمنطقه السيادة المطلقة فى العصرين القديم والوسيط ، فلم ينازعه السيادة منطق آخر إذ ليس ثمت سواه . فالجدل الافلاطوني أقرب الى المناقشة والحوار منه الى المنطق كقواعد عقلية تنتظم الفكر وتعصم الذهن من الوقوع فى الزلل . أما قانون أبيقور (*) فهو لا يرمى الى وضع قانون بهذا المعنى الذى سبقت الاشارة اليه بل ينصب على المعرفة أولا وطريق كسب المعلومات ، نعم لقد قسم الابيقوريون الفلسفة الى ثلاثة أقسام جعلوا المنطق واحدا منها ( المنطق ــ الطبيعة ــ الاخلاق ) الا أن هذا التقسيم كان صوريا تقليدا فقط وتأثروا من خلاله غالبا بأفلاطون ، ولذا كانت عنايتهم بدراسة المنطق هزيلة .

أما الرواقيون (**) فقد قاموا بنقد المنطق الارسطى ووجهوا اليه اعتراضات هامة ، وكانوا لا يؤمنون بفكرة ( الكلى ) ــ التى سنوضحها فيما بعد ــ

---

(*) أبيقور ـ الذى تنتمى اليه المدرسة الابيقورية فى الفلسفة ـ هو فيلسوف يونانى ولد عام ٣٤١ ق.م. فى سلموس ، وكانت الاخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، ومذهبه فى الاخلاق هو مذهب اللذة اذ أن غاية الحياة عنده هى اللذة .

(**) المدرسة الرواقية ينتمى اليها أولئك الذين عرفوا بأصحاب الرواق أو أصحاب المظلة . وكانت معاصرة للابيقورية ومعارضة لها . وضع أصولها ( زينون ) وأتمها من بعده تلميذان له ، ومذهبها فى الاخلاق هو أن يعيش الانسان وفق الطبيعة والعقل ويرى بعض المؤرخين أنه يكاد يكون مذهبا حلوليا من حيث أن الانسجام انما يكون بالاتحاد بالعقل الكلى .

عليها من قواعد المنطق وقوانينه ؛ وحاولوا تأليف منهج استقرائى يثور على صورية منطق أرسطو ويرسم ملامح مناهج البحث العلمى الحديث .

وكذلك عارض الشكاك (*) منطق أرسطو الا أن تلك المعارضات لم ترق لان تكون موقفا مجابها لسطوة المنطق الارسطى ومن ثم جرفها أمامه سلطان منطق أرسطو القاهر ! .

تلك كانت الصورة العامة لمحصلة التراث الذى وجده المسلمون أمامهم بصدد المنطق .

وليس من شك فى أن هذه الحصيلة من المنطق - وهو أداة الفكر ومنهجه - قد لاقت اهتماما كبيرا فى دوائر الفكر الاسلامى ، فتناوله المفكرون الاسلاميون بالدراسة الواعية المستفيضة . ولقد اختلفت النظرة الى المنطق ، يقول جولد تسهير : بينما كان الموقف هو التحفظ أو الحذر بازاء كثير من علوم الاوائل ( أى علوم اليونان ) فانه كانت هناك معارضة خطيرة للمنطق ، ذلك أن الاعتراف بطرق البرهان الارسطاليسى اعتبر خطرا على صحة العقائد الايمانية لان المنطق يهددها تهديدا خطيرا ، وقد عبر عن ذلك غير المثقفين بقولهم :

« من تمنطق فقد تزندق » (١) .

---

(*) الشكاك هم جماعة لاحظوا تعارض بعض الاراء وتناقضها ففقدوا الثقة فى اليقين وفقدوا الايمان بالحق والخير ، وامامهم فى ذلك هو ( بيرون ) ( ٣٦٥ ق.م ) وهو المعروف بكونه صاحب مذهب اللاادرية ، المنكر للعلم واليقين .

(١) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٣٦ وما بعدها ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون - دار الكاتب المصرى - ١٩٤٦

ونلاحظ أنه لما كانت الحضارة الاسلامية — على مستوى الفكر — مسبوقة بالحضارة اليونانية التي ارتبطت في ازدهارها وتقدمها بالفكر ، ولما كان المنطق مدخلا للفكر ومنهجا له ، كان لابد أن تطرح ( قضية المنطق ) على صعيد الفكر الاسلامى

وكما يذكر الدكتور النشار في صدر كتابه ( مناهج البحث عند مفكري الاسلام ) (٢) أن الفكرة التى كانت سائدة لدى الباحثين — شرقيين وأوربيين — أن المنطق الارسطاليسى قوبل في العالم الاسلامى — حين ترجم وتوالت تراجمه — أحسن مقابلة • فسرعان ما اعتبرته المدارس الاسلامية — على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها — قانون العقل الذى لا يريد ، والمنهج العلمى الثابت : تعريفاته وحدوده ثابتة ، وأحكامه وقضاياه مسلم بها ، وأقيسته منتجه لليقين وموصلة الى العلم من حيث هو • ومن ثم نشأت تلك الفكرة القائلة : ان المنطق الارسطاليسى أميز مثال(للفتنة اليونانية) التى افتتن بها المسلمون ، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة • وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج في العالم الاسلامى بأن ذلك المنهج كان أرسطيا إن في كلياته وان في تفصيلاته •

والحقيقة ان مثل تلك المقولة ينبغي أن تؤخذ بعين الحــذر والتشكك في صدق مؤداها ، وقبل أن نناقش مدى صدق هذه المقولة علينا أن نطرح تساؤلات تضع لنا العلامات على طريق بحثنا في هذه القضــــية :

— بالعود الى مسألة التأثير والتأثر ما هو حجم ودور هذه المسألة فى قضيتنا المثارة ؟

---

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : المقدمة دار المعارف ١٩٦٥ •

ــ هل المنطق ــ وهو منهج الفكر السليم ــ وأداة البحث الصحيح عام بحيث لابد أن ينضوى تحته كل فكر ، أم أن فى هذا المنطق خصوصية نابعة من واقع وظروف كل ثقافة وحضارة ؟

ــ هل للمنطق قواعد عامة يسلم من يسير علىٰ هديها ويعتبر من يحيد عنها (خارجا) عن سياق النهج المنطقى ؟ أو بعبارة أخرى هل تلزم قواعد المنطق ( الجامدة ) من يسلكها بطابع الجمود والتقليد، وهل هناك من تعارض بين تلك القواعد المنطقية وطموحات الفكر البشرى الوثاب ، وقدرات العقل الانسانى المتجدد ؟

تلك وغيرها تساؤلات تلح علينا وتطرح نفسها طرحا ونحن بصدد قضية دور المنطق وأثره فى الابداع ؟

الحقيقة أن المنطق انتقل ــ من بين ما انتقل ــ من خلال حركة تبادل التراث الثقافى بين العرب وغيرهم من ثقافات ، خاصة مع الثقافة اليونانية . واذا كان العرب أو المسلمون قد تلقوا هذا التراث اليونانى فى المنطق ــ فى اطار مقولة التأثير والتأثر (*) ــ على أنه أحد عناصر الفكر والثقافة اليونانية ، الا أنهم لم يتبهروا به الى ذلك الحد الذى تصور معه بعض الباحثين ــ كما سبقت الاشارة ــ أن الحق لا يعدو المنطق الارسطى ، بل ربما كان العكس هو الصحيح .

وقبل أن نتناول موقف المسلمين من المنطق الارسطى قبولا أو رفضا نشير فى عجالة الى انتقال التراث اليونانى ــ ومن بينه المنطق ــ الى الثقافة العربية والاسلامية . يقول ابن كثير : « ان علوم الاوائل ــ أى علوم الفلسفة اليونانية ــ دخلت الى بلاد

---

(*) راجع ما ذكرناه من قبل بصدد مقولة التأثير والتأثر .

المسلمين في القرن الاول لما فتحوا بلاد الاعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر ، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها » (٣) .

ولقد ساعد على صلة علم المسلمين بفلسفه اليونان في القرن الأول من الهجرة إحتكاك المسلمين العلمى واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين وفي اديرتهم وكنائسهم ونعيشهم لعقائد المسلمين (*) . ولقد كفل المسلمون الحرية الدينية والفكرية للاديرة والكنائس فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها منطق أرسطو (٤) .

لقد بحث الاسلاميون اذن المنطق الارسطى منذ وقت مبكر ، ولكنهم لم يبحثوه كما تركه أرسطو نفسه ، بل من خلال أبحاث إما مفسرة له ، أو مكملة له ، أو معارضة له بحيث يتحتم على الباحث في منطق الشراح الاسلاميين أن يعود الى التراث المنطقى خليفى بعد أرسطو خاصة لدى أصحاب الفلسفة الرواقية (٥) .

وهكذا فانه مع التسليم بالاثر الاكبر للمنطق الارسطى عند الشراح الاسلاميين الا أنه لا يمكن رد تصوراتهم عن المنطق الى مصدر واحد فقط هو المنطق الارسطى . فلقد دخلت فى هذا المنطق

---

(٣) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ١٢ .

(*) فى الاسكندرية وانطاكية والرها وحران ونصيبين وجند يسابور وغيرها من مراكز العلم والثقافة .

(٤) انظر ، د. بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ٣٧ وما بعدها .

(٥) انظر فى ذلك بالتفصيل د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٢٢٨ وما بعدها .

عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده ، كما دخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة ، كذلك أثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير •

ولن نحاول الافاضة فى انتقال المنطق اليونانى الى الفكر الاسلامى فهو فضلا عن كونه يحتاج الى دراسات مستقلة ، ليس بمجال دراستنا ولا بحثنا (٦) •

واذا ما جئنا الى لب القضية وهو موقف المسلمين من منطق أرسطو ، فاننا بطبيعة الحال لا نعنى موقف فلاسفه المسلمين ، حيث سبق أن أوضحنا ان مقدمات مذهبهم مستمدة من ( خارج ) الاطار الاسلامى ومن ثم جاءت نتائج فكرهم غريبة ومبتدعة • يقول الدكتور النشار : «فان العبقرية الاسلامية فى التوصل الى المنهج لا فى كتب من يدعون ( فلاسفة الاسلام ) وهم دوائر منفصله منعزلة عن تيار الفكر الاسلامى العام • بل فى كتب ممثلى الاسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين » (٧) •

ان المنطق اليونانى فى الحقيقة لم يلق قبولا فى الاوساط الاسلامية ، خاصة المنطق الارسطى من حيث هو منطق صورى يعبر

---

(٦) هناك العديد من المؤلفات الحديثة التى تعرض من خلالها الباحثون والدارسون لمثل هذه القضية ، وبالاضافة الى ذلك فهناك العديد من كتب التراث فى هذا الصدد نذكر منها عن سبيل المثال : الخوارزمى مفاتيح العلوم ص ٧٩ وما بعدها ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص ٣٨ وما بعدها الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، التنبيه على سبيل السعادة ، اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا ابن سينا : منطق المشرقيين ، الساوى : البصائر النصيرية •

(٧) مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : المقدمة •

عن خصائص الحضارة الهلينية ، بينما تتميز الحضارة الاسلامية بالطابع العملى . ان الاسلام وضع من أوضاع الحياة العمليه ، يتضح ذلك فى أسلوب حياة المسلمين وفى علومهم : فقد استعاذ الرسول ﷺ من علم لا ينفع . ويقول العز بن عبد السلام : ان الله تعالى شرح لعباده السعى فى تحصيل الصالح عاجله وآجنه ... وأن ذلك جار فى العبادات والمعاملات وسائر التصرفات . وفى الحقيقة أنه بناء على الحاجة الضرورية فى الحياة العامه تطور الفكر الاسلامى ، ومن ثم اتجه المسلمون الى المنطق المادى دون الصورى ، والى التمثيل والاستقراء دون القياس ، وغنى عن البيان صلة الاستقراء بالعلوم التجريبية .

والذين درجوا من الباحثين من مستشرقين وغيرهم على القول بأن العرب والمسلمين تلقوا المنطق الارسطى بالانبهار والاقتناع التحديدين انما تقوم نظرتهم تلك على أن هذا الانبهار الاسلامى بالمنطق الارسطى وغيره من محصلة التراث اليونانى — دليل على أن المسلمين لا ابتكار ولا ابداع عندهم ومن ثم فهم لا يملكون — وفقا لتلك النظرة — سوى التاثر بغيرهم الى حد الانبهار . تلك اذن دعوى ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب . فلقد درج كثير من المستشرقين الى رد كل تفكير فلسفى فى الاسلام الى مصادر سابقة عليه يونانية أو فارسية أو هندية ، وربما اليونانية على وجه الخصوص . وهم يريدون بذلك أن يحرموا الفكر الاسلامى كل أصالة وابتكار ، ويعللون ذلك فى نطاق الفلسفة بقصور العقلية السامية البسيطة عن تعقيدات الفلسفة ، وفى نطاق العلم لم يكن العرب الا حملة التراث اليونانى ليسلموه الى الحضارات الاوربية الحديثة ، وأنه لا فضل لهم فى ذلك الا حفظه فحسب . بل ربما ضن عليهم

بعض المستشرقين بصفتي الحفظ والفهم فاتهموهم بالمسخ والقصور عن الفهم وذلك مثل رينان وغيره (٨) .

ويمكن الرد على مثل تلك الدعوى بالقول بان الدراسة الموضوعية لاية حضارة لابد أن تتم من خلال اعتبارين :

أولا : أن لكل حضارة مقوماتها الذاتية حتى لا تعصف بها التيارات الثقافية (٩) وأنه يمكن التعرف على الخصائص العامة لاية حضارة من الحضارات ، وأنه اذا تباينت الحضارات المختلفة فذلك راجع الى اختلاف ظروف كل منها زمانا ومكانا فضلا عن اختلاف أسلوب التفكير . وهذا يفسر تنوع ما وصل الينا الآن من تراث الانسانية .

ثانيا : أنه لا توجد حضارة ما قد استقلت تماما بمقوماتها استقلالا تاما فلم تتفاعل مع ما سبقتها من حضارات أولم تتأثر بما سبقتها من ثقافات . ومن ثم فانه لا مبرر لرد كل أصالة في الفكر الى اليونانيين وحدهم دون غيرهم .

وفي ضوء هذين الاعتبارين يمكن تقسيم العلوم الاسلامية الى قسمين :

القسم الاول منها هو عبارة عن علوم متصلة بالدين واللغة ، وتقوم على خدمتهما علوم مثل علوم القرآن والحديث والفقه والتشريع وعلم الكلام ثم علوم الادب والنحو . وهذه العلوم متصلة

---

(٨) انظر نجيب العقيقي : المستشرقون جـ١ ص ١٧١ وما بعدها ، وأيضا : أحد اسمايلوفتش : فلسفة الاستشراق ص ١٩٨ وما بعدها

(٩) انظر د. احمد صبحي : في فلسفة التاريخ ص ٢٥٩ وما بعدها .

بجوهر الاسلام ومقومات حضارته ومن ثم فقد لفظ المسلمون كل ما هو غريب عليه .

وأما القسم الثانى فهو علوم متصلة بالحياة والعقل ، وهي اما وليدة مقتضيات الحياة العلمية كالطب والكيمياء والفلك وما الى ذلك، أو وليدة النظر العقلى كالرياضيات ( ولكنه فى جانب منه نظر عقلى متصل بالعمل ) وغيرها . وتمثل هذه العلوم القدر المشترك بين مختلف الثقافات ، ومن ثم فتح العرب نوافذهم على شتى التيارات الثقافية فنفذت اليهم افكار هندية وفارسية ويونانية وغير ذلك(*) ولم يكتف العرب والمسلمون بترجمة مثل ذلك التراث والافادة عنها ( تأثرا ) وانما تفاعلوا ايجابيا مع هذا اللون من الثقافة وأسهموا فيه بنصيب وافر ( تأثيرا ) أفاد منه غيرهم من أصحاب الحضارات الاخرى خاصة الاوربية .

أما بالنسبة لوضع المنطق من هذين التقسيمين فيرجع الى الزاوية التى ينظر اليه من خلالها . فهناك من نظر اليه بوصفه وثيق الصلة باللغة من ناحية والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، ومن ثم انكروا منطق اليونان . وهذا الاتجاه متبنوه كثيرون ويمثلهم ابن تيمية وابن الصلاح . وهناك من نظر اليه بوصفه القدر المشترك من تفكير الناس جميعا على اختلاف دياناتهم فهو معيار العلم ومحك النظر ، وممن يتبنى مثل وجهة النظر هذه نجد أبا حامد الغزالى .

ومن هنا يمكن القول بأن المنطق من حيث هو معيار العلم ومحك

---

(*) يقول غاندى فى هذا الصدد :- « يجب ان افتح نوافذ بيتى لكى تهب عليه رياح كل الثقافات بشرط الا تقتلعنى من جذورى .» .

النظر — كما يذهب الغزالى الى ذلك (١٠) — ومن حيث هو قواعد عامة يسير الفكر الانسانى على هديها ( مثل قوانين الفكر الاساسية) يمكن أن يكون عاما لا فرق فيه بين حضارة وأخرى أو ثقافة وأخرى. ولكن نلاحظ أن هناك ظروفا تخص كل حضارة على حدة — كما سبقت الاشارة — أو بالاحرى لكل حضارة اهتماماتها فى مجال البحث ولما كان المنطق هو أداة البحث ومنهجه كان عليه أن يواكب تلك الاهتمامات الخاصة لكل ثقافة أو حضارة. ويمكن القول بعبارة أخرى ان ( موضوع ) البحث هو الذى يمكن أن يشير الى منطق هذا البحث ومنهجه. فاذا كان الاطار النظرى هو الغالب على البحث فان المنطق الصورى أو الرمزى هو الذى يصلح فى هذا الصدد على الارجح. أما اذا كان الجانب العملى أو التجريبى أو التطبيقى هو الغالب على البحث فلابد اذن من وجود ( نوع ) آخر من المنطق أو المنهج يواكب مثل هذا الاطار الجديد فى البحث وهكذا.

فكان موضوع البحث اذن يشير الى المنهج ، كما أن المنهج يشير الى الموضوع. ولا اعتقد أن مثل هذا التنوع أو التعدد يفقد الحقيقة البحثية وحدتها وكليتها طالما كانت هناك محافظة على القواعد العامة للفكر التى ان تجاوزناها كنا قد تجاوزنا منطق الحق الحقيقة البحثية وحدتها وكليتها طالما كانت هناك محافظة على للمنطق ينتظم الفكر الانسانى عموما ، وطرائق خاصة فى المنطق والفكر والسلوك تتفق وظروف كل حضارة وتتسق مع متطلباتها.

نعود الآن الى لب المشكلة وهى أنه لما كان اتجاه الرفض والانكار لمنطق أرسطو هو الاتجاه الغالب على جوانب الفكر

---

(١٠) انظر ، الغزالى : معيار العلم ص ١٠ وما بعدها طبعة القاهرة ، سنة ١٣٤٦هـ .

الاسلامى ، فما هى تلك الاسباب والمبررات التى كان من أجلها مثل هذا الرفض ؟ وهل كان رفض الاسلاميين لهذا المنطق دليلا على أنهم جاوزوا الحقيقة — باعتبار أن منطق أرسطو هو نموذج يحاول ترسيخ الحقيقة ؟

فالمشكلة عند الاسلاميين هى بيان :

أولا : أن أسلوب الحياة العملى للمسلمين لا يتسق مع صورية منطق ارسطو . ومن ثم استخلص الاصوليون والمتكلمون منهجا للبحث ذا نزعة تجريبيه عملية .

ثانيا : انكار منطق أرسطو لاستناده الى أصول ميتافيزيقية تتعارض مع العقيدة الاسلامية . ونلاحظ أنه بالرغم من أن التشريع الاسلامى يستند أساسا الى النص من كتاب أو حديث فان هذه النصوص لم تكن تفى بجميع الوقائع والمشكلات التى واجهت الفقهاء لا سيما بعد اتساع رقعة الاسلام وتطور حضارته وتعقد أساليب الحياة فيه عما كانت عليه زمن الرسول ﷺ . ولما كان التشريع الاسلامى — باستثناء العبادات — توفيقيا بمعنى أن أحكام المعاملات جاءت فى الاغلب معللة ، فقد سمح ذلك للفقهاء بقياسها على الحالات المتماثلة التى لم يرد فيها نص صريح .

يقول ابن خلدون : ان كثيرا من الواقعات بعده ﷺ لا تندرج فى النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد . وصار ذلك

دليلا شرعيا باجماعهم عليه وهو القياس ( يقصد القياس التمثيلي ) (١١) .

وهكذا توصل الفقهاء الى استخدام قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد ثم استخلصوا أصوله ، فنشأ – نتيجة لذلك – علم الاصول الذى هو للفقه كالمنطق للفلسفة .

ولم يكن قياس التمثيل صوريا لان تجدد الوقائع وتنوع المشكلات مع تباين الازمان واختلاف البلدان كل ذلك دفع الفقهاء الى مراعاة الملابسات والظروف التى وردت فيها هذه الاحكام ، فلم تكن الغاية القصوى من التشريع فى المعاملات حرفية النص وانما تحصيل المصالح ، فاذا كان التزام النص يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه فان الحكم به ينتفى لوجود علة أخرى تعارضه . وسوف نتعرض لهذه المسألة بالتفصيل – لانها هى جوهر موضوعنا – فى الصفحات القادمة .

أما ما ينبغى توضيحه بهذا الصدد هو أنه ليس مطلق المصلحة مرجحة على النص حتى لا يصبح تشريع المعاملات اتباعا للاهواء ، وانما حددت المصلحة بما يحفظ للناس دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، من حيث أن الغاية من التشريع هى : أنه لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام .

والذى يمكن أن نخلص اليه هو انه لم تكن أمام مشرعى الاسلام مقدمات كبرى من نصوص يطبقونها على الحالات الجزئية

---

(١١) ابن خلدون : المقدمة ، وانظر أيضا د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ ص ٢٩٣ وما بعدها ، ومناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٨٢ وما بعدها .

في شكل قياس تطبيقا صوريا كما كان يفعل قضاة بابل بالنسبة لشريعة حمورابي (*) .

وانما كان فقهاء المسلمين بازاء واقع حي من المشكلات المتجددة التي كانت تطرح نفسها باستمرار على واقع الحياة الإنسانية ، تلك المشكلات التي فرضت على الفقهاء منهجا عمليا وواقعيا في استنباط الاحكام (*) . من اجل ذلك شاع القول : تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الامور . كذلك نلاحظ أنه لم تكن هناك مقدمات يفترض التسليم بصحتها كما هو الحال بالنسبة للقياس الارسطي — كما سنرى — ذلك أنه لم يكن هناك استنباط لاحكام عن مسائل لم تقع أو يستحيل وقوعها . وانما شغلت المشكلات الحية تفكير الفقهاء والاصوليين فالتمسوا منهج بحثهم من الواقع .

تلك كانت صورة للظروف التي أحاطت بنشأة منهج الاصوليين

---

(*) مثال ذلك هذه القضية أو هذا الحكم المصاغ على نحو تركيبي استدلالي كما يلي :
— اذا قالت المرأة لزوجها انت لست زوجي فهي تلقى في النار .
— هذه المرأة قالت لزوجها انت لست زوجي .
∴ فهي تلقى في النار .

(*) نلاحظ ان هذه القضية مطروحة الان وباهتمام بالغ ، وتعقد من أجلها الندوات والمؤتمرات التي تدور كلها حول ربط الفقه الاسلامي بواقع المسلمين المعاصرين ، ومستفيدين في ذلك بخاصية (المرونة) ولا أقول النسبية في هذا الفقه الاسلامي . كما تشغل هذه القضية نفرا كثيرا من الكتاب والباحثين اذكر منهم على سبيل المثال الاستاذ فهمي عويدي الذي يتناولها تناولا رائعا على صفحات جريدة الاهرام، انظر على سبيل المثال الاعداد التي صدرت في عام ١٩٨٦ وما بعد ذلك .

فى استنباط الاحكام . هى صورة تلقى الضوء على النزعة التجريبية الاسمية لمناهج البحث لدى الاصوليين والمتكلمين .

ويجدر بنا قبل أن نناقش مظاهر النسق التجريبى فى منطق المسلمين ومنهجهم البحثى أن نذكر فى ايجاز لمحات عن خصائص المنطق الارسطى فى مباحثه الثلاثة ( الحدود ــ القضايا ــ الاستدلال) وبيان نقد المسلمين لجوانب تلك المباحث كتمهيد لوضع منطق واقعي وتجريبي ينبض من واقع الناس لا أن يفرض على الناس ويحدد وجهتهم فى التفكير .

## نقد مباحث المنطق الارسطى :

نحاول هنا تبيان خصائص كل مبحث من مباحث المنطق الارسطى تمهيدا لبيان نقد المسلمين له واقتراحهم منطقا بديلا يتصل بواقعهم الذى يعيشونه ومن واقع ظروفهم المتجددة المتغيرة •

أولا مبحث الحد : ( خصائص الحد الارسطى ) :

١ ــ يهدف مبحث الحدود عند أرسطو الى التعريف بالماهية أو الذات وبذلك نصل الى حقيقة اللفظ المحدود •

٢ ــ التعريف بالحد لدى أرسطو يكون للحقائق المركبة ، أى الانواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس •

٣ ــ التعريف بالحد التام يقتضى الجنس القريب والفصل •

٤ ــ اذا كان التعريف بالحد وصفا لحقيقة الشىء المحدود ويقتضى الجنس والفصل فان هذا يقتضى معرفة الذاتيات جميعا وحصرها وتمييزها عن العرضيات العامة ثم ترتيب الذاتيات لمعرفة أجناسها القريبة والبعيدة ومعرفة الصفة الجوهرية التى تميز النوع عن سائر الانواع المندرجة تحت الجنس حيث لا يوجد للشىء المحدود الا فصل واحد •

٥ ــ مبحث الحد عند أرسطو وثيق الصلة بالميتافيزيقا له وذلك من ناحيتين :

(ا) يهدف الحد الى الوصول الى جوهر الشىء ، وفكرة الجوهر ميتافيزيقية وكذلك فكرة الماهية •

(ب) اشتراط أرسطو للجنس والفصل متصل بمبحث العلل حيث الجنس هو العلة لعله المادية للشيء كما أن الفصل هو العلة الصورية، ومبحث العلل المادية والصورية راجع لديه الى فكرة الهيولى والصورة وهى فكرة ميتافيزيقية .

**ثانيا : مبحث القضية : ( خصائص القضية لدى أرسطو ) :**

١ ـ مبحث القضية وثيق الصلة بمبحث الحدود من ناحية ومبحث الاستدلال من ناحية أخرى . أما صلته بمبحث الحدود فانه لما كان الحد الارسطى يهدف الى التعريف بالحد أى الى الوصول الى الكنه أو الماهية ، ولما كانت ماهية النوع مشتركة بين جميع أفراده كانت القضية الكلية هى الاهم من حيث أن الجزئى لا يتعلق به تعريف . وأما صلته بمبحث الاستدلال فان القضية الكلية هى وحدها التى تصلح أن تكون مقدمة كبرى فى القياس أهم انواع الاستدلال عند أرسطو فضلا عن استحالة الانتاج من جزئيتين .

٢ ـ مبحث القضية وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى أرسطو حيث لا علم الا بالكلى لان الجزئيات متغيرة مختلفة بينما قوانين العلوم كلها قضايا كلية .

٣ ـ مبحث القضية وثيق الصلة بالميتافيزيقا لدى أرسطو ومن تابعة من فلاسفة الاسلام ، اذ ترتب على القول بأن الجزئيات متغيرة وأن العلم بالكلى هو العلم اليقينى ما ذهب اليه فلاسفة الاسلام من أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات من أجل نفى التغير اللازم عن القول بالجزئى عن علم الله وهذا يتنافى مع العقيدة الاسلامية .

٤ — تشير القضية الجزئية الى الموجود الخارجي سواء كان شيئا أو شخصا ـ بينما تتعلق القضية الكلية بالفكرة الذهنية وبالتالي فان الاهتمام بالقضية الكلية يؤدي الى التصورية ويبتعد عن النزعة الاسمية القائمة على التجربة (*) •

٥ — اهتم أرسطو بالقضية الحملية دون سائر انواع القضايا ( الشرطية المتصله والشرطية المنفصلة مثلا ) كذلك حصر اهتمامه بالقضية المكونة من موضوع واحد ومحمول واحد دون سائر القضايا الحملية ( المتعدية — علاقة الذاتية — علاقة واحد بكثير ) •

**ثالثا : مبحث الاستدلال ( خصائص الاستدلال في منطق أرسطو ) :**

١ — لقد حصر أرسطو الاستدلال غير المباشر في أنواع ثلاثة : القياس — الاستقراء — التمثيل •

٢ — يعد القياس عند أرسطو هو أكمل صور الاستدلال لانه وحده الذي يؤدي الى اليقين (*) أما الاستقراء والتمثيل فانهما يؤديان الى الظن ، الا الاستقراء التام فانه يؤدي الى اليقين ، غير أن هذا النوع من الاستقراء ليس الا عملية احصائية أما التمثيل فهو أقرب الى الاستقراء الناقص بل هو أقل منه يقينا •

٣ — ان الصورة المعهودة في القياس هي مقدمتان يلزم عنهما نتيجة ، ولابد من الاقتصار على مقدمتين فقط ، فان كان أقل

---

(*) النزعة الاسمية أو الاتجاه الاسمى Nominal هو بايجاز شديد اتجاه يقصر وجود الماهيات على الذهن ويتكز وجودها فى الواقع ، أما فى الواقع فليس ثمة وجود الا للافراد •

(*) ذلك لانه وحده الذى يمثل الصورية البحتة فى المنطق ، فالاستدلال فيه برهانى بينما قضايا الاستقراء والتمثيل تجريبية •

من مقدمتين فهو القياس المضمر (*) ( حيث أن احدى المقدمتين — وهى الصغرى — مستترة ) وان كان أكثر من مقدمتين فهو القياس المركب الذى يمكن تحليله الى عدة أقيسة منفصلة أو مستقلة •

٤ — انه لابد فى كل قياس من مقدمة كبرى اذ أن القياس انتقال من العام الى الخاص •

٥ — لا يعد القانون العلمى صادقا الا اذا انطبق على جميع أفراده أو ظواهره ، ولا ينسنى معرفة ذلك الا بقياس يكون فيه القانون هو المقدمة الكبرى ، من حيث ان استناد القياس الى الديكتوم أى ما يطلق على العام يطلق على الخاص وما ينفى عن العام ينفى عن الخاص ، وهذا ما جعل المناطقة الاسلاميين المتابعين لارسطو يقولون : لا يقال التصديق الا بالقياس ، أى لا نعلم يقينية أية قضية الا اذا كانت نتيجة فى قياس •

(*) القياس المضمر هو قياس كامل فى العقل غير كامل فى التعبير . تحذف احدى مقدماته لوضوحها مثل : ( هذا الشكل مجموع زواياه = ٢ ق لانه مثلث ) ؛ ولا يلتزم الناس اطلاقا بالاقيسة الحملية بل بالاقيسة المضمرة ولذلك يسميها ابن تيمية مستترة •
أما الاقيسة المركبة فهى عبارة عن نتيجة قياس تجعلها مقدمة لقياس جديد مثال :

١ — كل قاهرى مصرى •
٢ — كل مصرى عربى •
٣ — كل قاهرى عربى •
٤ — لا عربى يؤيد الصهيونية •
٥ — لا قاهرى يؤيد الصهيونية •
٦ — كل من يؤيد الصهيونية خائن •
٧ — ∴ لا قاهرى خائن •• وهكذا••

ذلك كان بيانا بأهم خصـــائص المنطق الإرسطى فى مباحثه الثلاثة : الحد ــ القضية ــ الاستدلال تمهيدا لانتقاده من جانب الاسلاميين واقتراحهم منطقا بديلا نابعا من ظروف واقعهم المتجددة المتغيرة • أو هو بمثابة الحديث عن الجانب السلبى أو الهدمى كمقدمة للجانب الانشائى و الابداعى •

ونحاول فيما يلى تبيان نقد الاســـلاميين لتلك المباحث التى يتألف منها المنطق الارسطى وصولا الى قمة ذلك النقد واقتراح بدائل استدلالية يمكن اعتبارها عبقرية اسلامية فى هذا الصدد •

وتتمثل تلك المحاولات الاسلامية فى نقد المنطق الارسطى وتتمخض فى تلك المحاولات التى اسفرت عنها جهود ( الاصوليين ) سواء كانوا من أصحاب أصول الفقه ( الفقهاء ) أو من أصحاب أصول الدين ( المتكلمين ) •

**المنطق الاسلامى ، منهج وسلوك :**

المقصود بالاصول انها منهج البحث عند الفقيه ، أو هى بالاحرى قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الاحكام (١) . واذا كان كثير من مؤرخى ( علم الاصول ) يكادون يجمعون على أن أول محاولة لوضع مباحث الاصول كعلم نجدها عند الامام الشافعى ، واذا كان المحدثون من باحثى المسلمين أو من المستشرقين لم ينفرد أى منهم بهذا القول بل شاركهم فيه نفر من علماء المسلمين الاوائل (٢) ، حيث يقول ابن حنبل مثلا : لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى ، ويقول امام الحرمين الجوينى : انه لم يسبق الشافعى أحد فى تصنيف الاصول ومعرفتها . أقول انه بالرغم من كل تلك الاقوال والآراء الا أن تاريخ وضع المنهج الاصولى يذهب الى حد أبعد من عصر الشافعى بكثير يرتد بجذوره الى عصر الصحابة أنفسهم ولدى الكثيرين من فقهائهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التى يحتاج اليها فى استفادة الاحكام (٣) .

فالامام ابن عباس مثلا هو واضع فكرة الخاص والعام ، وفى عصر الصحابة ايضا استخدمت بعض الطرائق فى الاستدلال كقياس الاشباه بالنظائر والامثال بالامثال ، كما وضعت أيضا فى العصرين الاول والثانى من الاسلام بعض قواعد للقياس وشرائط للعلة .

---

(١) انظر ، د. النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٦٥ .
(٢) انظر ، الجوينى : البرهان - جـ١ ص ٩٠ باب مدارك العقول - مخطوط ، وايضا ، ابن رشد : فصل المقال .. ص ٢٤ وكذلك فخر الدين الرازى : مناقب الشافعى ص ٥٨ .
(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٢١٨ .

والحقيقة أن هذه الجذور التاريخية بكل تفصيلاتها ليست هى التى تعنينا لذاتها ولكن الذى يعنينا أن هنالك عناصر (إسلامية) فى البحث والاستدلال والبرهان لم تكن بحال من الاحوال متصلة من بعيد أو قريب بوسائل الاستدلال والبرهان الارسطيين •

واذا كان الاسلاميون — متكلمين وفقهاء — قد استعرضوا أهم خصائص كل مبحث من مباحث المنطق الارسطى فان ذلك ليس الا على سبيل المقارنة بتلك الخصائص التى تميز مباحث المنطق الاسلامى الجديد •

مبحث الحد الاصولى :

١ — يهدف مبحث الحد الاصولى الى معرفة المعنى الذى من أجله استحق الوصف المقصود •

٢ — يكفى فى الحد مجرد التمييز بينه وبين غيره من الحدود، فليس الحد عندهم الا القول المفسر لمفهوم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه •

٣ — لا حاجة لذكر الجنس والفصل وانما يكفى أن يلازم الحد المحدود طردا وعكسا ، أى من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ومن انتفاء الوصف انتفاء المحدود •

٤ — لا يقتضى الحد معرفة حقيقة الشيء أو جوهره وانما يكفى فى الحد — ان أمكن — لفظ مرادفه للمحدود يجعله معلوما بعد أن كان مجهولا للمعنى •

٥ ـ ليس هناك ما يبرر التمييز بين الذاتيات والعرضيات أو الادعاء بفصل واحــد لا يتعــدد وانما أجاز الاصوليون أن تتعدد الفصول •

٦ ـ ونأتى الى اهم خاصية تميز مبحث الحد الاصولى وهى أن نظرة الاصوليين الى الحد كانت لدواع عملية لاميتافيزيقية ، حيث أن التعريف اللفظى هو المتبع فى العلوم فضلا عن انكارهم لفكرة الهيولى والصورة التى هى مستند أرسطو فى اشتراط الجنس والفصل لان الجنس عندهم يتركب من أجزاء لا تتجزأ •

وهكذا بينما نجد منطق أرسطو هو علم الفكر الضرورى من حيث هو متطابق مع الوجود ، فان منطق الأصوليين يتميز بخلوه من الناحية الميتافيزيقية ليكون منطقا واقعيا يتفق مع الحاجة العملية للانســان •

## مبحث الحد الكلامي :

لقد سبقت الاشارة الى أن معظم المتكلمين لم يقبلوا المنطق الارسطي ، ولا نجد عند أحد المتكلمين محاولة متكاملة لنقد المنطق الارسطى على أسس منطقية ثم اقامة منطق يستند الى روح اسلامية خالصة كما نجد لدى ابن تيمية فى كتابه المسمى ( نصيحة أهــل الايمان فى الرد على منطق اليونان ) والمعروف باسم ( الرد على المنطقيين ) (*) •

---

(*) شيخ الاسلام ابن تيمية ( ت ٧٢٨هـ ) شخصية عظيمة ومؤثرة ، حاول أن يعيد مذهب السلف الى سابق عصره وتنقيته مما لحــق به من بدع وضلالات ، وحاول جاهدا أن يزيل الحدود الفاصلة •

=

- ويلاحظ ابن تيمية أن الفلاسفة — آرسطو ومن شايعه — قد بنوا كلامهم فى المنطق على الحد ، فدعبوا الى أن التصور المطلوب لا ينال الا بالحد ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أن هذه القضية ليست بديهية . لقد اعترف الفلاسفة أن الوصول الى التعريف بالحد اما متعذر أو متعسر ، وهذا يعنى تعذر الوصول الى الحقائق ، إما وقد أمكن تصور الحقائق والوصول الى العلم فهذا يعنى امكان الاستغناء عن الحد (٤) .

ويلاحظ ابن تيمية أن الامم جميعا من أهل العلوم والمقالات وأهل الاعمال والصناعات يعرفون الامور التى يحتاجون الى معرفتها ويحققون ما يريدون من العلوم والاعمال من غير تكلم بحد فائمية العلوم لا يتكلمون مبتدئين بتعريف مصطلحاتهم بالحدود . يستوى

---

=

المتوهمة بين صريح العقل وصحيح النقل فى اكثر من كتاب ورسالة له . ولقد ماج عصر ابن تيمية بالاراء المتباينة والمذاهب المتضادة والعقائد المتنابذة . ولقد خاصم ابن تيمية كل هؤلاء لله تعالى ولدينه ولرسوله (ﷺ) وكان معظم هؤلاء قد تسلحوا بالمنطق الارسطى الذى يرون فيه القانون الذى لا يضل والطريق الاقوم الذى يهدى الى الحق ، فدرس الفلسفة وفهم مسائلها فهما دقيقا كما درس المنطق الارسطى الذى يتسلحون به فى الحجاج فتجلى له ما فيه من خلل ونقص ومن ثم أعلنها ثورة عاتية على المنطق الارسطى سابقا بذلك بيكون وغيره من فلاسفة الغرب . يقول جولد تسيهر : « لقد هب لمناهضة البدع التى عملت على تحزير المعالم الاصلية للاسلام وتعذيلها ، سواء أكان ذلك فى العقائد أم فى الاحكام والعبادات » .
( العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢٣٥ وما بعدها ترجمة محمد يوسف موسى واخرين ) .

(٤) انظر ، ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها دار المعرفة بيروت تصدير سليمان الندوى ، وأيضا : نقض المنطق : ص ١٨٧ وما بعدها تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة — مكتبة السنة المحمدية .

فى ذلك أئمة الفقه والنحو والطب والحساب وكل أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علومهم .. فعلم بذلك استغناء التصور عن التعريف بالحد . ولو كان تصور الاشياء موقوفا على الحدود لم يكن الناس قد وقفوا او اتفقوا على اكثرها .. ويذكر ابن تيمية أن التصديق ليس موقوفا على التصور ، ونلاحظ من هذا الموقف سريان نزعة عملية . والتعريف بالحد انما يكون للحقائق المركبة أى الانواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس ، أما مالا يدخل مع غيره تحت جنس كالعقل مثلا فليس له حد مع أنه معروف فعله . هكذا يمكن استغناء التصور عن الحد ، فان قالوا يكفى تصوره بما هو أذتى أى الرسم فقد اعترفوا بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى أو التام .

وأدى بهم البحث فى الحد الى البحث فى الذاتيات والعرضيات والتفرقة بينهما ، وقد عدوا الذاتى ما كان داخلا فى الماهية والعرضى ماكان خارجا عنها ، ثم قسموا الذاتى الى ما هو لازم للماهية وماهو لازم لوجودها وبذلك فرقوا بين الماهية ووجودها ثم بين الذاتى واللازم لها .

أما التفرقة بين الماهية ووجودها فذلك يعني تصور الشيء قبل وجوده ، ويعنى كذلك تصور الماهيات أمورا ثابتة فى الخارج مع أنها فى النفس . لقد تصوروا أن الحقائق النوعية كالانسان والفرس ثابتة وأنها أزلية جعلها أفلاطون مثلا وأثبتها أرسطو فى المادة والماهية ذلك ما جعلهم يفترضون القول بالهيولى ويقيمون على أساسها القول بقدم العالم ، وذلك فاسد لاقامته على أصل فاسد هو تصورهم الماهية حقيقة منفصلة عن الوجود .

ان الفرق معلوم بين ما هو فى العقل وما هو فى الخارج ،

ولقد كان هناك وعى تام عند ابن تيمية بتلك الصلة الوثيقة بين منطق أرسطو وبين ما بعد الطبيعة لديه ، فتصور الماهية سابقة على الوجود يؤدى بتطبيقه على موضوعات الطبيعة الى القول بالهيولى أى اثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة فى الخارج أزلية أبدية ، كما يؤدى الاستناد اليها فى تفسير العالم الى القول بقدمه • أما النزعة التجريبية لدى ابن تيمية فانها لا تجعل للماهية الا وجودا ذهنيا أما الوجود العينى فللموضوعات الجزئية وهى أصل كل تصور كلى •

ان الوجود الوحيد فى الخارج هو الشخص ذلك أن الموجود هو ما يكون فى الخارج منه ومن ثم فلا يوجد فى الخارج من الماهية الا الافراد والاشخاص ، فليست هناك فى الخارج فرسية أو انسانية ولكن هناك زيد وعمرو ، وليست هنـاك اعداد مجردة كما يرى الفيثاغوريون ، ولا ماهيات مجردة كما يرى أفلاطون ولا ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة للاشخاص مشاركة لوجودهم كما يرى أرسطو ، ان هذا القول لا يختلف عن القول بأن المعدوم شىء أو أنه موجود (*) •

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة يدعون ان الصفات الذاتية تسبق الصفات العرضية ولكن لا فرق مطلقا بينهما ، بل يستطيع الانسان أن يتصور ما يريد من الاشياء دون أن يفكر فى صفات الشىء • ان هذه التفرقة

---

(*) تبنى المعتزلة ــ لاتجاههم العقلى ــ هذه النظرية فيما عرف عندهم بشيئية المعدوم خاصة عند أبى الحسين الخياط المعتزلى •
راجع هذه النظرية بالتفصيل فى كتاب ( فى علم الكلام ص ٣٩٨ وما بعدها د• أحمد صبحى وكتابنا ( العلم الالهى وآثاره فى الفكر ...... مص ٤١٨ وما بعدها •

بين الذاتيات والعرضيات تخضع لتخيلات ولا تعود الى حقيقة خارجية ، فالتقدم والتأخر فى الذاتيات والعرضيات تحكم محض غير ثابت فى الواقع لان الحقائق الحارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فالوصف لا يكون ذاتيا طبقا لما فى أذهاننا وانما طبقا لحقيقة خارجية والا لاصبح التقديم والتاخير شيئا نسبيا .

ومن جهة أخرى فان الحاجات الانسانية لا تستقر ولا تسكن؛ كما أن موضوعات العلوم وقوانينها فى تغير وتحول دائمين ومن ثم لا نستطيع وضع حدود ثابتة ومستقرة أبدا على مدى الازمان وفى أى علم من العلوم .

تلك نزعة اسمية ينكر ابن تيمية من خلالها فكرة الماهية وما يلزم عنها من جنس أو فصل . ولقد أدرك ابن تيمية من ناحية أخرى تلك الصلة القائمة بين مبحث الحد لدى أرسطو وآرائه الميتافيزيقية فى العلل المادية والصورية ، وتلك بدورها وثيقة الصلة بنظريته فى تفسير تجوهر الاجسام الطبيعية هذا التفسير القائم على فكرة الهيولى والصورة . ولما كانت الهيولى غير معينة فى ذاتها وانما تسمح للموضوع بالتعيين حين تستكمل بالصورة فهى أزلية ، الامر الذى أدى الى تطبيق هذه الفكرة على العالم والى القول بقدمه وهو أمر — كما سبقت الاشارة يناقض العقيدة الاسلامية تماما (*) .

وهنا يثار تساؤل : كيف يتم التعريف اذن اذا لم يكن المقصود منه التوصل الى ماهية اللفظ المحدود ؟

ان الغرض من التعريف هو التمييز بين المحدود وبين غيره

(*) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد بالقسم الاول من هذه الدراسة .

بوصف يلزمه طردا وعكسا فيلزم ثبوت الحد بثبوت المحدود وكذلك في الانتفاء • وذلك بن يحد المحدود بصفات تخصه كما تحد أعيان الارض بالجهات ، فيقال حدها من الجانب القبلى كذا ومن الشرقى كذا وهكذا ، وبذلك يتميز عن غيرها • ان الغرض من التعريف أن يفصح المتكلم عن مراده بالاشارة اليه أو بلفظ يرادفه ،ولا يعيب ذلك أن يكون التعريف لفظيا لانه المستخدم فى كل أنواع العلوم ، اذ ليس المقصود من التعريف الا ذكر مراد المتكلم بهذه الاسماء أو المصطلحات (٥) •

وهكذا يعبر ابن تيمية فى بساطة عن الحد أو التعريف ،وقدأخذ برأيه جمع من المناطقة الانجليز مثل جون ستيورات مل ، كما تابعه برتراندرسل فى الاخذ بالتعريف اللفظى دون التعريف بالماهية •

---

(٥) انظر ، ابن تيمية : نقض المنطق ص ١٨٦ وما بعدها ، وأيضا الرد على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها •

مبحث القضية لدى الاصوليين والمتكلمين :

يتابع ابن تيمية نقده لمنطق أرسطو وان كان أدمج نقد القضية ضمن نقده للقياس من حيث أن القضية هى مقدمة للاستدلال غير أنه لدواع منهجية يحسن ذكر نقده للقضية مستقلا . ومن ناحية أخرى فان النزعة الاسمية فى النظر الى القضية يشترك فيها الاصوليون والمتكلمون معا من حيث أنها النزعة التى تتسق مع الروح العملية للثقافة الاسلامية والتى تبتعد بالمنطق عن ميتافيزيقا أرسطو .

ويفرد ابن تيمية مساحة كبرى لنقد مبحث القضية فى اكثر من كتاب من كتبه خاصة ( الرد على المنطقيين ) (١) . ويذكر ابن تيمية أن أرسطو فى منطقه يقسم التصديقات الى ما هو بديهى ونظرى (*) ويرى أرسطو أن مثل تلك القضايا يقينية من حيث استناد البرهانى أو النظرى الى ما هو بديهى ، كما أن هناك من القضايا ما هو حسى وتجريبى ومتواتر وتلك فيما يراه أرسطو — ومن شايعه من فلاسفة الاسلام — ظنية . وهنا سقط أرسطو — ومن تابعه — فى تعريفهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر . ان القضايا الاولى يختص بها من علمها ولا تكون حجة على غيره عند المناطقة، بينما القضايا النظرية مشتركة يحتج بها على المنازع (٢) .

---

(١) انظر ص ٨٠ وما بعدها وكذلك نقض المنطق ص ٢٠٠ وما بعدها .

(*) النظرى يعادل الاستدلالى ، اما البديهى كما يذكر ابن تيمية فهو ما يكفى تصور موضوعه ومحموله فى حصول تصديقه فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع والمحمول وهو الدليل او ما يسميه المناطقة بالحد الاوسط .

(٢) انظر المرجع السابق وأيضا ، للسيوطى : صون المنطق ص ٣١٩ وما بعدها .

ويعترض ابن تيمية على مثل هذا التصنيف وما يشير اليه من دلالات . « فأما تلك القضايا التي قالوا بيقينيتها فقد لا تكون كذلك من حيث تفاوت العقول في الحكم ببداهة ما اعتبرت بديهيات ، ومن ناحية أخرى ما الذى جعلهم يحكمون بظنية القضايا الحسية والتجريبية والمتواترة ؟ .

ويذكر ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة اما خاصة واما عامة أما الخاصة فهى الظنية من حيث اختلاف الناس فى الحكم عليها ، أن ما يراه انسان أو يشمه أو يتذوقه أو يلمسه قد لا يشترك معه فيه انسان آخر ، كذلك ما يجده فى نفسه من جوع أو شبع أو ألم أو لذة ، ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس جميعا كاشتراكهم فى الحكم بأن شرب الماء يحصل معه الرى وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، تلك قضايا كلية يقينية وان كان العلم بها حسيا تجريبيا ، كذلك القضايا المتواترة قد تكون خاصة أو عامة أما الخاصة فهى ان كانت أخبار آحاد فانه يختص بها من علمها ، أما القضايا المعلومة بالتواتر عن جمع كبير من الناس لا يعلم اجماعهم على الكذب فانها صادقة كالعلم بوجود مكة أو بوجود الانبياء ، فقد تواتر هذا الى الناس عامة وأى انكار ممن يجحدها لا يعنى عدم وجودها لان عدم العلم لا يعنى علما بالعدم كما أن عدم الوجدان لا يعنى عدم الوجود ، فليس ثمة سند عقلى لدى من يجحد يقينية المتوترات على انكاره لها ، واذا لم يعلم وقوعها فان هذا لا يفيد أنه يعلمها بعدمها أو عدم وقوعها .

ويدافع ابن تيمية عن القضايا المتواترة ويقينيتها لدرجة أنه يعتبر أن « انكار المتواترات هو من أصول الالحاد » (٣) . أما مرد

---

(٣) الرد على المنطقيين ص ٩٨ .

هذا الدفاع لدى ابن تيمية فذلك لان الاحاديث النبوية ومعجزات الانبياء كلها أخبار متواترة ، وقد كان حجة من ينكرها قوله أنه لم يتواتر عندى فلا تقوم البينة عليه ، ولكن ابن تيمية يرى أن الحجة قائمة على المنكرين تواتر عندهم أم لا ، وأن انـكار المتواترات أو اعتبارها ظنية هو أصل الالحاد والشرك • وقد قام علم مصطلح الحديث — وهو منهج فحص ونقد الرواية والخبر — من أجل الأطمئنان الى صدق القضايا الاخبارية ويقينيتها •

والعلم عند المناطقة يستند الى الكلى ولكن اذا كانت القضايا الكلية من المجربات أو المتواترات ، والمجربات تستند الى التجربة والتجربة لا تقع الا على شىء معين كذلك المتواترات تتواتر عن مسموع أو عن مرئى وكلاهما معين فان العلم بيقينية الجزئيات اذن أولى من يقينية الاحكام الكلية ، اذ يتم التوصل الى القضية الجزئية قبل الكلية بل ليست الكلية الا تكثيرا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، وليس ادراك القضايا الكلية عقليا وانما تدرك بالاستقراء الناقص أو قياس التمثيل أو العادة أو التجربة وهى كلها أساس المعرفة • انه من قولهم : هذه النار تحرق توصلوا بالعادة والتجربة الى القضية الكلية ( كل نار محرقة ) ، وهكذا فاننا لا نصل الى علم يقينى بصدق القضية الكلية الا بعد علمنا بيقين جزئياتها المتحققة فى الحسيات •

ومن ناحية أخرى فان العلم بالجزئيات أسبق الى الفطرة ، وما فى الخارج ليس بكلى أصلا اذ ليس فى الخارج الا ما هو معين مخصوص ، والعلم الحق هو معرفة ما فى الاعيان وليس ما فى الاذهان وليست معرفة الكليات كافية فى ذاتها لامكان تحقيق العلم وانما تعرف الكليات لتعرف بها الجزئيات ولا تكمل النفس بعلم

لا تعلم به شيئا من الجزئيات ، لانه ليس علما ذلك الذى لا يعلم به شيئا عن العالم الموجود • وليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا السواد من حيث هو •

تلك نزعة اسمية تقيم العلم على أساس من الوجود الخارجى ، وجوذ الجزئيات المعينة ، ومن ثم تلحق القضية الكلية بالجزئية وتجعل الاولى تابعة للثانية وهى نزعة تتسق تماما مع الاتجاه العملى التجريبى للحضارة الاسلامية وهو اتجاه سبق به ابن تيمية الاتجاهات التجريبية الاسمية فى المنطق المادى الحديث •

أما ان قالوا ان القضايا الكلية ليست من المجربات أو المتواترات وانما هى مستخلصة البرهان من الاوليات وهذه عقلية كلية ، قيل لهم وان مقدمات البرهان ليست بديهية وانما هى مسلمات مستمدة من الخبرة والتجربة ، فالانسان لا يدرك أن شيئا مالا يكون موجودا ومعدوما فى آن واحد ، أو أن هذين الشيئين ضعف هذا الشىء الواحد • وهكذا استخلصت بديهيات البرهان وقوانين الفكر على أساس جزئى محسوس تجريبى لا على أساس كل معقول •

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة أرادوا أن يجعلوا أوليات البرهان عقلية كلية ليكون للرياضيات على الطبيعيات شرف وكمال ، ولكن أى شرف فى مجرد تصور مقادير أو أعداد أو أشكال ليس فيها علم بموجود فى الخارج وليست هذه العلوم الرياضية نظرية بحته وانما الهندسة علم الهيئة للانتفاع بذلك فى عمارة الدنيا ، فضلا عن أن الرياضيات قد تفيد الاستنباط الصحيح فى تعويد النفس تعلم الحق • ولا ينكر ابن تيمية قيمة القضايا الكلية وأهميتها لان كثيرا من أحكام الشرع قد صيغت فى شكل قضايا كلية كقول الرسول

ﷺ : كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ولم يضع الرسول أحكامه على نظم اليونان فى القياس .

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لاهمية القضيه الكلية لدى أرسطو ومن تبعه لا يرجع الى نزعته الاسمية التجريبية فحسب وانما لان الفلاسفه قد بنوا على ذلك أحكاما خطيرة فى الدين . انه اذا كانت الكليات فى الاذهان لا فى الاعيان واذا كانت غير موجودة فى الواقع فلن نصل الى علم بشىء موجود ولن نعلم بالبرهان شيئا من المعينات فكيف نصل بذلك الى علم برب العالمين .

ويقوم الكلى على تصور وقوع الشركة فيه ، ولما كان أمر واجب الوجود معينا غير كلى ويمتنع تصور وقوع الشركة فيه فكيف يؤدى بنا العلم بالكلى الى معرفة الله تعالى . ولقد ذهبوا الى أن الجسم — أوبالاجرى الحواس — تدرك الجزئيات والعقل يدرك الكليات ، ولما كان التغير مستحيلا فى علم الله ( فالله لدى الفلاسفة الاسلاميين عقل محض ) فقد ذهبوا الى أن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات (٤) وهذا فيما يذكر ابن تيمية فى غاية الجهل .

ولقد ذهبوا أيضا الى أن الفلسفة الاولى أشرف العلوم لانها علم بالعلة الاولى أو الله تعالى واجب الوجود ، والعلم بالعلة عندهم أشرف من العلم بالمعلول كما أن شرف العلم من شرف موضوعه .

ولكن ذلك لا يكفى لكمال المعرفة اذ أن للنفس قوتين نظرية

---

(٤) راجع فى ذلك بالتفصيل كتابنا ( العلم الالهى وآثاره فى الفكر والواقع ، ص ٤٥٥ وما بعدها .

وعملية ، ولا كمال للمعرفة اذا لم تقترن بالعمل (*) فقد وجبت اذن عبادة الله الى جانب معرفته • وهكذا أدرك ابن تيمية ـ فى عمق ـ ما يلزم عن أبحاث أرسطو فى القضية الكلية من نتائج خطيرة على الدين لصلتها الوثيقة بالميتافيزيقا •

ولقد ذهبوا فى القضية أيضا الى أنها مركبة من لفظين بينما قد تكون القضية مركبة من ألفاظ متعددة إذا كان موضوعها مقيدا بقيود كثيرة كقوله تعالى : « والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » ( التوبة ـ ١٠٠ ) أو قوله تعالى : « وان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » ( البقرة ـ ٢١٨ ) •

ولا يقال فى ذلك ان المطلوب معنيان فقط سواء عبر عنهما بلفظين أو أكثر اذ قد يكون المطلوب معانى متعددة حسب طلب الناظر المستدل والسائل المناظر فتخصيص العدد باثنين اذن تحكم لامعنى له واصطلاح محض ليس له مبرر معقول ولا حقيقة موجودة • وليس هذا النقد بدوره بعيد الصلة عن الميتافيزيقا اذ لما كان الفلاسفة

---

(*) نلاحظ فى هذا الصدد مدى اهتمام ابن تيمية بالاتجاه العلمى الذى يشمل كل شىء ، وذلك فى مقابل النظرة اليونانية الى الجانب العملى وتقليل شأنه بينما نلاحظ اهتماما كبيرا وتعظيما بالغا للجانب النظرى غطى معظم اراء الفلاسفة والكتاب والمؤرخين والادباء ويكاد المرء يرى أن الحضارة اليونانية فى معظم جوانبها مدينة لذلك الاهتمام بجانب النظر وسموه على العمل خاصة فى مجال الفكر والفلسفة • ومن جهة أخرى نلاحظ فى التصنيف الطبقى للمجتمع اليونانى القديم واثينا على وجه الخصوص ـ كما جاء فى كتابات بعض الفلاسفة ـ نلاحظ تأكيدا لهذا الاتجاه من حيث اعتبار طبقة الحرفيين أو العمال أدنى الطبقات وطبقة المفكرين والفلاسفة ـ اصحاب النظر ـ أعلى الطبقات •

المثاليون يغفلون التغير والتنوع بين الموجودات الجزئية ويتصورون العالم كلا واحدا فقد انعكس هذا على منطقهم فأغفلوا أنواع القضايا ليتصوروا شكلا واحدا تصاغ فيه كل أنواع التفكير ألا وهى القضية الحملية البسيطة المكونة من موضوع ومحمول • أما النزعة الاسمية التى تسرى فى الاشياء الخارجية كثرة وتعددا فانها ترى فى صياغة المعانى كلها فى قالب واحد من القضية الحملية تعسفا وتكلفا ليس له ما يبرره •

ولكننا نلاحظ أن ابن تيمية لم يذكر لنا أنواعا أخرى من القضايا مع أن سياق مذهبه كان يتأدى به الى مثل هذا الاكتشاف الذى عرفه من بعده العديد من المناطقة التجريبيين والوضعيين حين عرفوا أنواعا من القضايا البسيطة والمركبة وحين حللوا القضية الحملية حسب كثرة الحدود فيها والعلاقات فيها •

## مبحث الاستدلال لدى المتكلمين والاصوليين :

لقد عرضنا من قبل لاهم الانتقادات التى ذكرها ابن تيمية فى مجال هجومه على مباحث المنطق الارسطى ومن خلال مبحث الاستدلال خاصة القياس • وتتركز انتقادات ابن تيمية فى هذا الصدد فى أن أذهان البشر انما تستدل بالادلة مع المدلولات ولا يتقيدون فى ذلك بالمنطق الارسطى الذى حصرها فى ثلاثة : قياس واستقراء وتمثيل •

ويعتبر الالتزام بالصيغ المنطقية — التى وضعها أرسطو فى الاستدلال — مضيقا للعقل وحابسا للسان •

ومن جهة أخرى فان المنطق الارسطى — فيما يذكر ابن تيمية — خاص باللغة اليونانية وخصائصها وليس الناس فى حاجة الى الاقتصار على منطق اليونان فى الاستدلالات • ان العبرة اذن بالمعانى العقلية لا بالصيغ والالفاظ ، واذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها • يقول ابن تيمية :.« انهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبنى آدم مع أن الامر ليس كذلك• وقد علم الناس اما بالعقل واما بالاخبار الصادقة علوماكثيرة لاتعلم بطرقهم التى ذكروها ، ومن ذلك ما علمته الانبياء — صلوات الله عليهم — من العلوم • فأرادوا اجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا : النبى له قوة أقوى من قوة غيره فى العلم والعمل ، وربما سموها ( قوة قدسية ) وهو أن يكون بحيث ينال الحد الاوسط من غير تعليم معلم له • فاذا تصور طرفى القضية أدرك بتلك القوة القدسية الحد الاوسط الذى قد يتعسر أو يتعذر على غيره ادراكه بلا تعليم ، لان قوى الانفس فى الادراك غير محدودة • فجعلوا ما تخبر به الانبياء من أنباء الغيب انما هو بواسطة القياس المنطقى

وهذا فى غاية الفساد ... ان القياس المنطقى انما يعرف به امور كلية — كما تقدم وهم يسلمون بذلك ، والرسل أخبروا بأمور معينة جزئية شخصية — ماضية وحاضرة ومستقبلة — كما فى القرآن من قصة نوح ، والخطاب والاحوال التى جرت بينه وبين قومه . وكذلك هود وصالح وشعيب وسائر الرسل ، وكذلك ما أخبر به النبى ﷺ من المستقبلات . فعلم بذلك أن ما علمه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقى » (١) . وكما سبقت الاشارة الى انه اذا كان المنطق الارسطى قد احيط من قبل فلاسفة الاسلام ومعهم نفر قليل من مفكرى الاسلام بهالة من القدسية الا أن جمهور مفكرى الاسلام — خاصة المتكلمون والاصوليون — رفضوا منطق أرسطو رفضا تاما للاعتبارات التى سبق ذكرها . ولكن هناك رحله بدأت بالاعجاب التام لمنطق أرسطو خاصة الاستدلال فيه وانتهت الى الرفض التام لذلك المنطق ! وهى تلك التى نجدها عند أبى حامد الغزالى .

فلقد كان الغزالى أول أمره يقدس منطق أرسطو حتى أنه ليقول : « ان من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه » ويبالغ حتى جعله ميزانا يزن به العلوم الدنيوية والدينية ، فيقول فى كتابه ( القسطاس المستقيم ) عن قوانين المنطق : « لا أدعى أنى أزن بها المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقى غير وضعى ، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين ، وكيف لا ؟ وهو القسطاس المستقيم » (٢)

ولكن تلك النظرة تجاه المنطق الارسطى من قبل الغزالى قد

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٤٧٣ — ٤٧٤ .

(٢) انظر القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالى ص ١٨٨ — مكتبة الجندى ، وايضا المستصفى جـ١ ص ١٠ .

اختلفت تماما فى أخريات أيامه حيث رفض المنطق الارسطى وأنكر أن يكون سبيلا موصلا الى المعرفة الحقة تلك التى اهتدى اليها من خلال الكشف الصوفى وعن طريق التجربة الباطنية (٣) .

واذا كان الغزالى قد اعتبر المنطق الارسطى فى البداية هو الميزان الذى يقاس عليه الفكر كل الفكر ثم عدل عن ذلك فى النهاية كما أوضحنا ، فان ابن تيمية يرفض أن يكون المنطق الارسطى ميزانا لانه لا يصلح لان يكون كذلك ، فليس ثمة ميزان — فيما يذكر ابن تيمية — سوى الميزان المنزل من الله تعالى اذ أن ذلك هو القياس الصحيح ولقد قال سبحانه وتعالى : « الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان » (الشورى — ١٧) ، وقال : «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » ( الحديد — ٢٥ ) . والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به ، وهما متلازمان . فالميزان اذن — فيما يذكر ابن تيمية — هو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات (٤) .

فلابد اذن من قدر مشترك كلى بين كل متماثلين يعرف به أن أحدهما مثل الاخر . وكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما ، وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى « الحد الاوسط » ، فاننا اذا علمنا أن الله سبحانه قد حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين ، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك

---

(٣) انظر تلك التجربة التى عاشها الغزالى شكا ويقينا من خلال كتابه ( المنقذ من الضلال ) .

(٤) الرد على المنطقيين ص ٣٧١ .

الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة ــ كما سنوضح فيما يلى ــ هو الميزان التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا فلا نفرق بين المتماثلين • والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله تعالى به وهكذا فان من علم الكليات ــ من وجهة نظر ابن تيمية ــ من غير معرفة المعين أو المشخص فما هى قيمة الميزان اذن ؟ والمقصــود بها وزن الامور الموجــودة فى الخارج ، والا فالكليات لولا جزئياتها المعينات ليس لها أدنى فائدة أو قيمة ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن الى الميزان حاجة •

وهنا نلاحظ أن ابن تيمية بفهمه لمعنى ( الميزان ) يكاد يعارض موقف الغزالى فى مرحلته الاولى كما أسلفنا ، فلا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزله الله تعالى هو منطق اليونان • وفى الوقت عينه نجد أن ابن تيمية يكاد يوقف اهتمامه على مسألة مطابقة ما نزله الله من الوحى نقلا وما هو كان فى الفطرة الانسانية السليمة عقلا ، أو بالاحرى انه ليس ثمة تعارض أو اختلاف بين ما يوحى به الله تعالى وما يلهم به العقول ، وانه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان • فلا يختلف اذن نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح ــ لا قياس شرعى ولا عقلى • وبعد أن يقدم لنــا ابن تيمية هذا الفهم لمعنى ( الميزان ) وما يشير اليه من التقــاء النقل والعقل على الصواب والحق وهل من غاية للمنطق فى نهاية الامر سوى ادراك الصواب والوصول الى الحق ــ أقول انه بعد ذلك حاول أن يحلل تحليلا عمليا وتجريبيا بديهيات البرهان الاساسية أو قوانين الفكر المشهورة •يقول الدكتور النشار(٥) ان ابن تيمية قد سبق المنطقى الانجليزى بوزانكيت وغيره من مناطقة حين أعلنوا أن

---

(٥) مناهج البحث ص ٢٢٣ •

بديهيات البرهان الاساسية ليست بديهيات وانما هى مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة • فالانسان اذن يتوصل الى القضية الجزئية قبل التوصل الى القضية الكلية • والقضية الكلية ليست الا تعديدا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، والبرهان لا يعطى شيئا جديدا على الاطلاق بل فيه مصادرة على المطلوب • ولم يكتف ابن تيمية بالقول بأن فى كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب وانما حاول أن يطبق قواعد البرهان على الالهيات فلم يصل الى شىء على الاطلاق •

وبيان ذلك أن البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات ، والكليات لا تكون الا فى الاذهان لا فى الاعيان ، وهى غير موجودة فى الواقع ، فلن نصل اذن الى شىء موجود •

ويقرر ابن تيمية أنه اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات والكليات انما تكون فى الاذهان لا فى لاعيان وليس فى الخارج الا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلا انما يعلم به أمور مقدرة فى الاذهان لا تتحقق فى الخارج أصلا •

يقول ابن تيمية : وأى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية اذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية • وأى علم فى هذ ابرب العالمين الذى لا تكمل النفوس الا بمعرفته وعبادته محبة وذلا (٦) يقول تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » وهكذا فان مبحث الوجود ولواحقه ــ وهو مبحث العلم الاعلى ــ لا يمكن التوصل اليه بالكليات •

---

(٦) الرد على المنطقيين ص ١٣٢ وأيضا السيوطى : صون المنطق ص ٢٣٦ وما بعدها •

ولقد طبق ابن تيمية فكرة عدم افادة البرهان العلم بالكليات على ثلاثه مباحث في الالهيات : للوجود وقسميه — واجب الوجود وممكن الوجود ، وفى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئا •

واذا كان البرهان نفسه — المستند الى قضية كلية — لن يؤدى الى اثبات واجب الوجود وممكن الوجود وهما أعيان موجودة فى الواقع ، فانه من ناحية أخرى ستستند عليه آراء اليونانيين الميتافيزيقية كالقول بموجودات مطلقة أو مجردة لا وجود لها ولا اثبات فى الواقع وأهم تلك الموجودات هى الماهيات المجردة من حيث هى هى (*) ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها فى الحقيقة ، فليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا الوجود من حيث هو ولا السواد من حيث هو •

ويذكر ابن تيمية أنه ما كان للانبياء أن يستدلوا على الرب بقياس أرسطو ، اذ لما كان الرب لا يستوى مع غيره تحت كل فقد أصبح من المحال أن يشترك معهم فى قضية كلية حسب ما يقتضيه قياس الشمول •

وكنا قد أوضحنا أن ابن تيمية قد دافع بشدة عن يقينية القضايا المتواترة كدفاع عن يقينية الحديث الشريف وقبوله كمصدر للفكر والتشريع ويعتبر انكار المتوترات واحدا من أصول الالحاد والكفر • وكان يعتبر الحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول ، وأن الكلية اليقينية — مقدمة البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم

---

(*) مثل نظرية المثل الافلاطونية أو الاعداد المجردة لدى الفيثاغوريين وغير ذلك •

فى الاعيان ومن ثم فلا فائدة على الاطلاق للكليات والكليات لاتوجد الا فى الاذهان ، فالبرهان اذن لا يوصل الى العلم بشىء موجود (٧) .

واذا كان ابن تيمية — من الناحية العامة — لم يقبل القضية الكلية اليقينية — مقدمة البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم فانه يعتبر ذلك الاساس هو ( الحس ) أو ( التجربة ) ، واذا كان ابن تيمية يعول كثيرا على القضايا الجزئية سابقا فى ذلك كلا من بيكون ومل فى جعلهما التجربة او الاستقراء أساس المعرفة ، أقول انه بالرغم من ذلك فاننا نلاحظ أنه يعترف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الرياضيات والدينيات . ويذكر ابن تيمية أن فكرة الكلى من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس ، فالحس لا يعلم الا معينا والعقل يدركه كليا مطلقا (٨) فالحس اذن لا يدرك الا الجزئى والعقل يتجاوز الجزئيات الى الحكم على الكلى العام .

ويرجع السبب الى اعتراف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية فى نطاق الدينيات على وجه الخصوص الى أنه وجد فى تراث محمد ﷺ قضايا كلية ، فاضطر الى القول بأنه « فى المواد المعلومة بأقوال الانبياء يظهر الاحتياج الى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول ﷺ أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام » (٩) . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظما على طريقة أرسطو فى القياس ، وانما هى من « جوامع الكلم » فليست هى قضية كلية وانما هى كلمات جامعة .

---

(٧) انظر المرجع السابق .

(٨) السيوطى صون المنطق ص ٣١٨ .

(٩) ابن تيمية : الرد ص ١١٩ ، والسيوطى : صون المنطق ص ٣٢٥ .

ويجدر بنا قبل التعرض لاهم أنواع الاستدلال التى اقترحها ابن يتمية أن نذكر أهم اعتراضاته على صور الاستدلال الارسطى فى ايجاز •

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لصور الاستدلال الارسطى فى نواح ثلاثـــة :

١ ــ من حيث ايصال البعض منها الى اليقين والبعض الاخر الى الظن •

٢ ــ من حيث حصر صور الاستدلال فى ثلاثه فقط ( القياس ــ الاستقراء ــ التمثيل ) •

٣ ــ بصدد القياس الارسطى واســتناده الى فكرة الحــد الاوسط •

واذا كان أرسطو قد حصر صور الاستدلال الارسطى فى ثلاثة فقط كما أسلفنا وجعل القياس وحده هو الموصل الى اليقين بينما يفيد كل من الاستقراء والتمثيل الظن ، فانه قام بهذه التفرقة على أساس من النظر الى الناحية الصورية • ومن ثم فان القياس الارسطى ان كان صوريا بحتا كان هو وحده اليقينى ، بينما يستند الاستقراء والتمثيل الى مادة القضايا لا صورتها •

أما ابن تيمية الذى يخالف النزعة الصورية فى المنطق وينهج فيه نهجا ماديا تجريبيا فيرى أن اليقين أو الظن انما يرجعان الى مادة الاستدلال لاصورته • ومن ثم فانه اذا كانت مادة مقدمتى القياس ظنية كانت نتيجة ظنية ، كذلك قياس التمثيل اذا كانت مادته يقينية كانت نتيجته يقينية ؛ فقياس الشمول وقياس التمثيل سواء من حيث افادة اليقين أو الظن • كذلك يتشابه القياسان فى الصورة

فاذا كان الحد الاوسط فى قياس الشمول هو الذى يمكن من حمل الحد الاكبرعلى الاصغرفى النتيجة فان ما يسمى فى قياس التمثيل العلة أو الجامع أو المناط هو الذى يمكن من قياس الفرع على الاصل لانه الوصف المشترك بينهما • فاذا قلنا فى قياس التمثيل : النبيذ حرام قياسا على الخمر التى حرمت لانها مسكرة فان هذا لا يختلف عن قولنا :

كل نبيذ مسـكر
= كل مسكر حرام
∴ كل نبيذ حرام

فالصورتان من الاستدلال اذن تؤديـان الى نتيجة واحدة ، والنتيجة فى الحالتين يقينية اذا كانت المادة يقينية وظنية اذا كانت المادة ظنية • ولا يعترض على ذلك بأن العلة الجامعة فى قياس التمثيل قد تكون غير مؤثرة وبالتالى تصـبح النتيجة ظنيـة لان الاصوليين قد أفاضوا فى البحث فى تأثير الوصف فى الحكم أوفيما يسمى مسالك العلة ـ كما سنوضح ـ كى تكون مؤثرة ويكون التمثيل يقينيا ، بل ان اليقين فى قياس التمثيل أقوى منه فى قياس الشمول لان هذا الاخير يستند الى قضية كلية ـ لا نصل الى العلم بهـا الا بعد الوصول الى معرفة جزئياتها • ولما كان قياس التمثيل يستند الى الجزئيات المتحققة فى الاعيان كان العلم بواسطته أولى وأسبق من العلم بقياس الشمول •

هذه النتيجة التى وصل اليها ابن تيمية لازمة عن اعتبار القضية الجزئية سابقة على الكلية • كما ترجع عدم تفرقته بين القياس والتمثيل من حيث الظن أو اليقين الى نظرته الى الجانب المـادى

من المنطق دون الصورى • أما دفاعه عن يقينية التمثيل فذلك لانه منهج الاصوليين فى الفقه والاحكام الشرعية ، فالقول بظنية القياس التمثيلى يؤدى الى هدم أصلين من أصول التشريع فى الاسلام وهما الاجتهاد والقياس •

ويذكر ابن تيمية أن حصر أرسطو صور الاستدلال فى ثلاثة فقط هو تحكم غير مجد ومضيق لقدرات العقل وملكاته الواسعة فى الاستدلال والبرهان •

واذا كان القياس الارسطى يستند الى فكرة الحد الاوسط بوصفه العنصر الاساسى فى العملية القياسية لانه يمكن من حمل الحد الاكبر على الاصغر ، لذلك يوجه ابن تيمية النقد اذ يمكن أن نصل الى نتيجة دون حاجة الى أن نصوغ البرهان فى قياس أو أن نستند الى حد أوسط ففى قولنا :

كل انسان فان

سقراط انسان

∴ سقراط فان

فانه يكتفى بالقول : سقراط فان لانه انسان ، بل ان هذا النوع من القياس هو أكثر أنواع الاستدلال استعمالا فاشتراط مقدمتين دون زيادة او نقصان تحكم محض اذ ليست العبرة بالصياغة أو بالالفاظ وانما بالمعانى العقلية • والقياس انتقال من العام الى الخاص فكأنه استدلال بالخفى على الجلى وهذا البرهان قاصر • فانه تبعا لنزعة ابن تيمية الاسمية تأتى الكليات لاحقة على أفرادها، ومن ثم كيف يستدل بالكلى ــ وهو هنا المقدمة الكبرى ــ على الجزئى.

ويقصد بها النتيجة بينما الاخيرة أكثر وضوحا من الاولى ولذا ينتقد ابن تيمية اشتراط مقدمة كبرى كلية فى كل قياس لان العلم بالنتيجة ممكن بدون توسط البرهان أو الاستناد الى مقدمة كبرى •

ولا يكتفى ابن تيمية بنقد حصر صور الاستدلال فى ثلاثة انما يقدم فى الجانب الانشائى من منطقه صورا للاستدلال لا تزيد فقط عما ذكره الفلاسفة الذين تابعوا أرسطو بل تتسق مع منطق ابن تيمية فى أن يقينية الدليل راجعة الى المضمون أو المادة لا الى الصيغة أو الصورة ، كما تتسق مع منطقه فى الاستدلال الى الوجود العينى لا الذهنى الكلى • واذا كانت تلك الصور الاستدلالية الجديدة التى يذكرها ابن تيمية ليست ابتكارا جديدا له وانما هى مستنبطة من القرآن الكريم الا أن براعة ابن تيمية تأتى فى التنبيه الى مثل تلك الادلة القرآنية العقليـة الرائعة التى هى دستور الاسـلام والمسلمين بدلا من التمسك بصيغ نظرية جوفاء وقوالب جامدة •

لقد استدل القرآن على الله تعالى ـ وقضية وجود الله هى القضية الوجودية الكبرى التى تشغل بال الفلاسفة ـ بالايات ، والاية هى العلامة أو هى الدليل الذى يستلزم ذات المدلول ومن هذه الايات أو الادلة ما يلى (١٠) :

١ ـ الدليل الحاصر : اذا كان التقسيم حاصرا وكانت أجزاء التقسيم فاسدة عدا واحدة فلا يبقى الا أن يكون هذا التقسيم صحيحا يقول تعالى : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » استفهام استنكارى يشير الى أن الخلق من غـير خالق ممتنع فى بداهـة

(١٠) انظر ابن تيمية : الرد ص ١٦٣ وما بعدها ، والسيوطى : صون المنطق ص ٢٥٢ .

العقول وخلق أنفسهم أشد امتناعا ، فلا يبقى الا أن يكون لهم خـالق .

٢ ـ دليل الخلف : للاستدلال على صدق قضية ما يستدل على كذب نقيضها أو ما يلزم عن نقيضها من فساد . يقول تعالى « لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا » ، « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض » .

٣ ـ دليل العلية : وهو الاستدلال على الله تعالى بآثاره فى الخلق ، يقول تعالى : « سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يبين لهم أنه الحق » ، « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » ، « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب » .

٤ ـ دليل الاولى : للاستدلال على شىء يذكر ما هو أولى منه : « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » فاستدل الله على البعث بما هو أولى منه وهو الخلق لاول مرة .

« أو ليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم » استفهام تقريرى يدل على أن خلق السموات والارض وهم يؤمنون به أولى من خلق أنفسهم .

وهكذا استخلص ابن تيمية من آيات القرآن الكريم أنواعا من الاستدلالات ليست بقياس ولا استقراء ولا تمثيل ، وهى أدلة مادية وليست صورية .وليست هى وقفا على القرآن أو قفا على الاستدلال على وجود الله أو اليوم الاخر ، وانما يرى أن أهل العلم وعامة

الناس ممن لم يفيدوا أنفسهم بمنطق أرسطو يستخدمونها فى مجال العلم وفى الحياة العادية •

أما بالنسبة لموقف الاصوليين من الاستدلال فقد سبقت الاشارة الى أن القياس الارسطى يمثل قمة النسق المنطقى لديه حيث ما يطلق على العام يطلق على الخاص وما ينفى عن العام ينفى عن الخاص وحيث يعبر القياس عن صورية الفكر ، أما لدى الاصوليين والفقهاء الذين كانوا يعالجون مشكلات الحياة ليطبقوا عليها الاحكام الشرعية فان العلية هى قمة النسق المنطقى لديهم من حيث أن الاحكام الشرعية فى المعاملات الجارية تهدف الى مصلحة أو لعلة • ويظل الحكم قائما اذا كانت العلة مؤثرة ، أما اذا لم تؤثر العلة أو وجدت علة أخرى تبطلها وتعارضهما فان الحكم الشرعى يتوقف العمل به أو يتغير ومن ثم فانه فى مقابل منطق أرسطو حيث ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص ذهب الاصوليون الى أن كل تعميم يحتاج الى تخصيص ومن أمثلة ذلك :

١ ـ أجاز الرسول ﷺ شهادة الاقارب فى القضاء ، والعلة المؤثرة هنا هى ايثار الحق على القرابة فلما آثر الناس أهليهم وذويهم على قول الحق بعد عهد الرسول أو قف الفقهاء العمل بالحكم ايقاف الحد علة معارضة هى الحرمان من الحقوق •

٢ ـ أو قف عمر حد قطع اليد على خادم سرق سيده الذى حرمه أجره ، فعلة قطع اليد هى اغتصاب الحقوق حال السرقة وعلة ايقاف الحد علة معارضة هى الحرمان من الحقوق •

٣ ـ كل من نذر نذرا لابد أن يوفيه والعلة هى التقرب الى

الله تعالى ، فاذا زالت العلة حال من أراد أن ينذر نذرا فى معصية زال معلولها فلا يصح النذر .

ونلاحظ من جهة أخرى ان القياس الاصولى يختلف عن التمثيل الارسطى مع أنهما من طبيعة واحدة أى الانتقال من جزئى الى جزئى. وفى الحقيقة ان هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وما يؤديان اليه .

ان هناك وجهين أساسيين للاختلاف بين القياس الاصولى والتمثيل الارسطى :

أولا : ان المتكلمين جميعا وكثيرا من الاصوليين ـ قبل عصر الغزالى ـ اعتبروا القياس الاصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلا الى اليقين [11] .

أما التمثيل الارسطى ـ كما سبقت الاشارة ـ لا يفيد الا الظـن .

ثانيا : أن الاصوليين أرجعوا القياس الى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين قام على أساس منهما المنهج الاستقرائى فى العصر الحديث خاصة عند بعض الفلاسفة التجريبيين الانجليز مثل ديفيد هيوم وجون سيتوارت مل [12] وهما قانون العلية ويتلخص فى أن لكل معلول علة ـ أى « أن الحكم ثبت

---

(١١) السيوطى : صون المنطق ص ٢٣٢ ، الايجى : المواقف ص ٤٠ .

(١٢) انظر ، د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ٧٤ ومابعدها طبعة بيروت ١٩٦٦ .

فى الاصل لعلة كذا » (١٣) فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار • وكذلك قانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، ومدلوله أن العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولا متشابها ، أى القطع بأن العلة ـ علة الاصل ـ موجودة فى الفرع فاذا ما وجدت انتجت نفس المعلول •

فاذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر وجدنا التحريم ، ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه ؛ فهناك اذن نظام فى الاشياء واطراد فى وقوع الحوادث • ونلاحظ أن القياس عند الاصوليين نوعان أو قسمان ، قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى • والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الاصوليين ويتكون من أركان أربعة :

١ ـ الاصل : وهو ما تفرع عليه غيره وهو ثابت بالنص ولذا يسمونه الشاهد أو المقيس عليه ( مثل تحريم الخمر ) •

٢ ـ الفرع : وهو ما تفرع على غيره وهى حالة لم يرد فيها نص ويسمونه الغائب أو المقيس ( مثل النبيذ ) •

٣ ـ العلة : وهى الوصف الجامع بين الاصل والفرع ( الاسكار ) •

٤ ـ الحكم : وهو نتيجة لقياس أى ما ثبت للفرع بعد ثبوته للاصل ( تحريم النبيذ ) •

---

(١٣) الزركشى : البحر المحيط جـ٥ ص ١٢٥ •

واذا كان الاصوليون قد اهتموا بالقياس القائم على أساس على فان ذلك كان دافعا لهم الى البحث عن العلة وعناصرها ومدى ترتب المعلول على العلة ومسالك العله وما الى ذلك .

ولما كانت العلاقة بين العلة والمعلول ليست على درجة واحدة من التأثير أو الضرورة قام الاصوليون بتقسيم العلة باعتبار ايجابها معلولها الى خمسة أقسام : علة تفضى الى المعلول قطعا ، وعلة تفضى اليه ظنا ، وعلة تفضى اليه شكا ، وعلة تفضى اليه وهما، وعلة لا تفضى الى المعلول بتاتا (١٤) . ثم أفاضوا النظر واستقصوا البحث فى شروط العلة من حيث أنها الاساس الذى يستند اليه الاجتهاد — المصدر الثالث للتشريع .

أما عن أهم شروط العلة فهى كالتالى .

١ — أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم لان الحكم معلول لها بل ان الحكم قائم لاجلها دون شىء سواها ( القتل العمد علة القصاص — شرب الخمر علة الاسكار ) .

٢ — أن تكون العلة وصفا منضبطا غير مضطرب ، أى أن تكون الحكمة من التشريع ظاهرة غير خفية والا لايمكن نقلها الى الفرع .

٣ — ألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها ( انظر الامثلة السابقة للاحكام التى أوقف العمل بها لعلل أقوى منها ) .

٤ — أن تكون العلة مطردة ، أى يدور المعلول مع العلة وجودا وهى تشبه طريقة التلازم فى الوقوع عند مل .

---

(١٤) الشوكانى : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ص ١٩٣ طبعة القاهرة ١٢٤٧هـ وايضا ابو عبد الله المالكى التلمسانى : مفتاح الوصول الى علم الاصول ص ١٠١ طبعة تونس ١٣٤٧هـ .

٥ — أن تكون العلة منعكسة ، أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم أى يدور المعلول مع العلة عدما • على أن هذا لا يمنع أن يكون للمعلول الواحد علتان ، فتحريم الزواج ليس معلولا للقرابة وحدها وانما المصاهرة والرضاع •

ولقد سبقت الاشارة الى أن الاحكام الشرعية انما شرعت لصالح العباد هذا فى المعاملات حيث الاحكام توفيقية أو معللة ، أما معظم أحكام العبادات فهى ليست علية لانها توقيفية • ولما كان المصدر الثالث للتشريع الاسلامى ونعنى به الاجتهاد يستند الى القياس الاصولى ويستند هذا الاخير بدوره الى العلية فقد استقصى الاصوليون النظر فيها وتقسيمها من حيث القوة والضعف أو اليقين والظن •

ولقد وردت الاحكام الشرعية فى القرآن أو الحديث أحيانا مقرونة بعلل كاجازة الافطار فى مضان للمريض أو المسافر « يريدالله بكم اليسر » ، ولكن تلك الاحكام تأتى فى أحيان أخرى غير مقترنة بعلة فكان لزاما على الفقهاء والاصوليين استقصاء النظر والبحث فى علل هذه الاحكام لامكان قياسها على غيرها التى لم يرد فيها نص ، وقد سمى هذا البحث بمسالك العلة وأهم هذه المسالك أو القوانين المستنبطة من الاحكام ما يأتى :

**أولا السبر والتقسيم :**

ويقصد به حصر جميع الاوصاف التى توجد فى الاصل وذلك بعد سبر أو فحص ما يصلح ثم ابطال مالا يصلح مثال : تحريم الخمر مثلا هل لعلة لونها أو كونها سائلا أو كونها من العنب أو

الاسكار • انه بعد حصر جميع هذه الاوصاف تسقط جميعا ماعدا الاسكار •

مثال آخر : قصر الصلاة وقت السفر هل ذلك لمجرد السفر أم للمشقة اللازمة عن السفر ؟ انه يلزم عن القول الثانى أن سفر العصر الحديث الذى لا مشقة فيه لا يجيز تقصير الصلاة •

**ثانيا : الطرد والعكس والدوران :**

الطرد هو مقارنة المعلول للعلة طردا • أى اذا وجد المعلول وجدت العلة ، والعكس هو انتفاء المعلول لانتفاء العلة ، والدوران هو ملازمة المعلول للعلة وجودا وعدما أى طردا وعكسا • وهذه تقابل الشروط الثلاثة عند مل على التوالى : التلازم فى الوقوع — التلازم فى التخلف — التلازم فى الوقوع والتخلف معا •

ولقد عرف الاصوليون أن الطرد أى التلازم فى الوقوع وحده لا يكفى اذ قد يوجد اقتران دون علية كاقتران الجوهر مع العرض أو الليل والنهار • كذلك قد تنتفى العلة ولا ينتفى معلولها وذلك اذا كان الحكم معلولا لاكثر من علة كتحريم الزواج بسبب القرابة أو المصاهرة ولذا قال الاصوليون بوجوب الطرد والعكس معا ويسمونه الدوران أو الجريان ويذكرون لذلك المثال الآتى :

ان عصير العنب قبل أن يدخله الاسكار ليس بحرام قطعا ، فاذا ما دخله الاسكار كان حراما اجماعا ، فاذا ذهب عنه الاسكار ذهب عنه التحريم • فلما دار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما ثبت لنا أن الاسكار هو علة التحريم • ويستند الدوران عند الاصوليين الى التجربة كما نعلم بالتجربة أن قطع الرأس يستلزم

الموت حتما • ويقوم علم الطب على فكرة الدوران اذ يدور الشفاء من بعض الامراض مع تناول بعض الادوية وجودا وعدما •

ومن الملاحظ اعتراض بعض الاشاعرة عى فكرة العلية ودوران المعلول مع العلة وذلك لاسباب كلامية ، اذ لا ضرورة عندهم بين العلة والمعلول فليست العلة الا سببا مناسبا لان الله تعالى عندهم هو العلة الحقيقية لكل الظواهر ، ويعارضهم المعتزلة ومعظم الاصوليين فى انكارهم للعلية •

**ثالثا : تنقيح المناط :**

أى تمييز العلة ، وتنقيح أى تهذيب أو تمييز ، والمناط هو ما أنيط به الحكم أى أن الحكم معقود بسببه ويكون ذلك بالحذف والتعيين ، وهذه الطريقة تقابل طريقة البواقى عند مل • فاذا كان للحكم أو الظاهرة عدة أوصاف فانه يحذف مالا يكون سببا للحكم ويناط الحكم للوصف المتبقى فتكون هى العلة • ويرى بعض الاصوليين أن لا فرق بين تنقيح المناط وبين السبر والتقسيم بينما يراه البعض مرحلة نهائية لابد منها للتيقن من العلة •

هكذا قدم الاصوليون أبحاثهم فى العلية وشروطها وكيفية استنباطها وقد سبقوا المناطقة المحدثين الى ذلك وعلى رأسهم جون مل ، الامر الذى يدل على النزعة التجريبية العملية فى منطقهم مما مهد لازدهار بعض العلوم التجريبية لدى العرب والمسلمين كالطبيعة والكيمياء •

**تعقـــــيب :**

ناقشنا فى ايجــاز أهم التصــورات الاسلامية حول المنطق لابوصفه ترفا عمليا وانما بوصفه حاجة ملحة تفرضها مقتضيات واقع ومتغيرات حياة • واذا كنت قد تعرضت فى هذا الشق من الدراسه للمنطق الاسـلامى ـ ان جاز هذا الاصطلاح ـ بوصفه منهجا وسلوكا فليس ذلك الا لكونه فى الحقيقة هكذا فهو منهج سلوك • وربما أكون قد عبرت بلفظ ( سلوك ) ولم أقل ( تطبيق ) لأن دائرة السلوك ـ فى تصورى ـ أوسع وأشمل من مجال التطبيق ؛ فربما دل لفظ ( تطبيق ) على أن هناك مجالات مادية هى التى يكون التطبيق صالحا لها ، ولكن اعتباره سلوكا فانه يشمل مجال الانسان فى المقام الاول• واذا ما عدنا الى ما سبقت الاشارة اليه فى أول هذا الجزء الخاص بالمنطق الاسلامى فاننا نسلم بان فى المنطق عمومية هى تلك التى تعبر عن استنباطات عقلية عامة يجمع عليها ـ ويذعن لها ـ جميع البشر بوصفه القواعد المنظمة للفكر الانسانى فلا يشتط ولا يجنح ونستطيع القول بأن المسلمين لم يشذوا عن تلك القواعد بوصفهم بشرا ، ولكن فى الفكر الاسلامى تميزا وتفردا مرتبطا بأكثر من عنصر مشكل للحضارة الاسلامية أهمها على الاطلاق عنصر الدين • ولا بأس من التأكيد مرارا على أن هذا الفكر ( اسلامى ) وأن هذه الحضارة ( اسلامية ) فكأن الدين اذن هو الركيزة الاساسية التى أمدت مفكرينا بمعطيات كثيرة أنارت لهم طريق البحث والتفكير • ومن خلال هذا يمكن أن نشير الى الملاحظات التالية :

١ ـ ان هجــوم كثير من المسلمين على المنطق الصــورى الارسطى لم يكن لمجرد الهجوم عليه بقدر ما كان نتيجة تعارض واضح بينه وبين العقيدة الاسلامية منهجا وموضوعا • فليس بخاف

سبب اقتدار الشريعة على تخريج الاحكام لما يتعرض له المسلمون فهى منزلة من السماء ، ومزودة بأسباب البقاء ، مقدور لها الخلود بخصائص العالميه والابدية والسمو فلا تنقص ولا تزيد • « صنع الله الذى أتقن كل شىء » فاقتصرت النصوص على الاسس التى تقوم عليها الاحكام مع الاتجاه الى التحديد ــ بالتفصيل القليل ــ فى العبادات مثل الصلاة والزكاة والحج وما يلحق بها من المواريث والزواج والطلاق ــ وما اليها فهى ليست بحاجة للتطور فهى علاقة الله بالناس واكتملت أصولا وفروعا « اليوم أكملت لكم دينكم » بنصوص القرآن والسنة • فلم يبق اذن لبشر بعد الرسول أن يضيف جديدا وفيما عدا ذلك اتجهت النصوص اتجاه الايجاز المفتوح نحو المستقبل ، لتسع التغير والتطور تبعا لحاجات مختلف البيئات فى كل عصر ولتجعل أولى الامر فى سعة من أمرهم يفصلون ويفرعون حسبما يلائم أحوالهم •

٢ ــ يوضح لنا ذلك أن النصوص الدينية لدى المسلمين لم تحل دون اجتهاد قائم على فهم لمتغيرات حياة المسلمين وواقعهم العملى المعاش • وتلك مسالة بالغة الاهمية ان دلت على شىء فانما تدل على تشجيع الاسلام لروح الابداع والاجتهاد ومن ثم قامت أمة وازدهرت حضارة باعتبار أن العقل المبدع هو رمز تلك الحضارة وعنوانها • وليس من شك فى أن الحضارة الاسلامية فى أزهى عصورها لم تبلغ تلك المكانة الرفيعة وذلك الشأو العظيم الا لاستنادها الى دعامتين أساسيتين : الدين والعقل المبدع ، أو لنقل الدين المشجع لابداع العقل • والدليل على صدق هذه المقولة أن الحضارة الاسلامية ابان ضعفها افتقدت كثيرا الحماس الدينى والفهم الواعى لنصوص الدين ، كما افتقدت فى الوقت عينه الاهتمام

بدور العقل الخلاق فى تطوير نظرة المسلمين وادراكهم لظروف العصر المتجدد •

٣ ــ منهج البحث عند معظم مفكرى الاسلام ارتبط لديهم ارتباطا وثيقا بعلوم الدين والدنيا ، وفى ضوء هذا المنهج النابع من واقع الامة الاسلامية نشأت علوم وازدهــرت فنون وتســت دراسات ولمعت اسماء فى شتى جوانب الحضارة الاسلامية (١) • ولم يكن ليحدث كل هذا لو لم تكن هناك ( نظرة منهجية ) و ( خطة عقلية ) هى بمثابة الوسيلة المبلغة للغايات • وتأتى عبقرية هذا المنهج لاكثر من سبب فى تصورى :

(أ) انه لم يكن اطارا نظريا خلوا من أى مضمون واقعى ، كما أنه لم يكن عبارة عن قوالب جامدة يحاول البعض أن يكيف وفقا لها حقائق أكبر ووقائع أشمل •

(ب) انه جاء مستنبطا من روح الدين الاسلامى ، معبرا عنه ، رافعا لواءه القائم على تمجيد دور العقل البشرى فى صنع الحضارة العالمية ، والفكر أحد الجوانب الهامة لتلك الحضارة •

(جـ) أنه مــزج بين الخصوصية والعموميــة أو بين التفرد والشمول ، كما أنه جاء صالحا للتطبيق فى مجال العلوم الدينيــة ( أصول الدين ــ الفقه ــ الحديث ــ التفسير وغيرها ) وفى مجال العلوم الدينوية ( الطبيعة ــ الكيمياء ــ الصيدلة ــ الفلك النبات وغيرها ) •

---

(١) راجع بحثنا عن « علماء المغرب الاسلامى ودورهم الحضارى فى مجال العلم » •

## عن بعض نزعات التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث :

لقد درجت بعض الكتب والدراسات على اعتبار الفكر الاسلامى مرحلة منقضية وفترة تاريخية سبقت وتوقفت بانتهاء عصر ابن رشد ( ت ٥٩٥هـ ) ومعنى ذلك — عند أصحاب هذا الاتجاه — أن تاريخ الفكر الاسلامى ليس مستمرا وموصول الحلقات ، وانما فقدت احدى حلقاته — ربما الى مستقبل بعيد — فوقف عند مرحلة ( التراث ) أو ( الذكرى ) • وأحسبنى مختلفا جملة وتفصيلا مع ذلك الرأى مع الاخذ فى الاعتبار بعض النقاط التالية :

١ — ان تلك النظرة أشاعها بعض المستشرقين الموتورين ضد الاسلام والفكر الاسلامى وتبناها — للاسف الشديد — بعض الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى • ومؤدى تلك النظرة أن الاسلام برحابة قيمه ومبادئه قد جف معينه ، وأن الفكر الاسلامى بتعدد رجالاته وتياراته قد نضب عطاؤه •

٢ — اننى أسلم — للحق وللامانة — أن هناك فترة زمنية اعتراها الضعف بالنسبة لفكرنا الاسلامى ، ولكن تلك الفترة الزمنية لم تطل وهى اذا طالت لم تدم • ومن جهة أخرى لا ينبغى أن نظلم الفكر الاسلامى فى هذا الصدد ، فهو وان أصابه ضعف فقد أصابه ما أصاب الامة فى تاريخها السياسى والاجتماعى والثقافى والدينى والاقتصادى • فكأن الضعف والتدهور اللذين لحقا بالفكر الاسلامى ليسا سوى مظهرين لضعف عام حل بالامة الاسلامية وشمل كافة مظاهرها • وغنى عن البيان أن هذه الامة قد نكبت على مدى تاريخها الوسيط والحديث بما لم تنكب به أمة غيرها • ومع تسليمى بمدى عنف تلك الهجمات الشرسة التى هزت كيان الامة عسكريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وهى كلها غايات استعمارية اختلفت الوسائل

المؤدية اليها ، أقول بالرغم من اعترافى بكل هذا الا أن الاخطر منها جميعا فى تصورى هو الرغبة الملحة لكافة القوى الاستعمارية فى ( تغييب وعى ) الامة الاسلامية • ان أمة فاقدة الوعى لا تنهض بأسباب التقدم والحضارة ولا تقوى على مواجهة أخطائها وذلك قمة الخطـــر •

ومن ثم لاحظنا فى اطار هذا ( المخطط ) غيابا لدور العقل فى مواجهة المشـــكلات والتحديات وشـــاعت بدلا منه روح الخرافات والغيبيات •

٣ ــ اذا اعتبرنا أن الفكر الاسلامى ــ وخاصة فكر فلاسفة الاسلام ــ قد تقلص دوره بانتهاء عهد ابن رشد وتحت وطأة الهجمات العنيفة التى وجهها الغزالى الى الفلسفة والفلاسفة من خلال كتابه ( التهافت ) الا أن ذلك لا يقوم دليلا على أن تلك الفترة الزمنية الطويلة قد خلت من محاولات فكرية جادة فى محيط الفكر الاسلامى صحيح أن تلك الفترة افتقدت قيام المذهب الفلسفى المتكامل ، ولكن من الظلم البين قصر ذلك فقط على الفكر الاسلامى • ان تاريخا ممتدا من عمر الفكر الاوربى ليدل على تقلص عصر ( المذاهب الفلسفية الكبرى ) كما كانت عند ديكارت وهيوم وكانط وغيرهم • تلك اذن كانت سمة عامة فى الفكر العالمى الحديث والمعاصر ، والفكر الاسلامى صورة من صور هذا الفكر الانسانى •

ونلاحظ أن كثيرا من الكتابات والدراسات فى الفترة الاخيرة تعطى اهتماما كبيرا بما يسمى بالتجديد أو المعاصرة ، وهذان المفهومان بدورهما وثيقا الصلة بمفهومين مكملين وهما التراث أو الاصالة • ولما كانت هذه الصفحات تتناول قضية ( التجديد ) من خلال نماذج

من الفكر الاسلامى الحديث ، فقد لزمت الاشارة الى المسالة برمتها أو من خلال شقيها (*) •

ان التراث هو كل ما وصل الينا من الماضى ( ماديا كان أو معنويا ) داخل الحضارة السائدة ، فهو اذن قضية موروث وفى نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات • ونلاحظ أن (التراث) سابق و ( تجديد التراث ) لاحق ، التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر ، فالقديم اذن يسبق الجديد والاصالة أساس المعاصرة •

والتراث والتجديد يعبران عن موقف طبيعى للغاية ، فالماضى والحاضر كلاهما معاشان فى الشعور ، ووصف الشعور هو فى نفس الوقت وصف للمخزون النفسى المتراكم من الموروث فى تفاعله مع الواقع الحاضر ، اسقاطا من الماضى أو رؤية للحاضر • فتحليل التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها ، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا فى عقليتنا المعاصرة ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر فى الماضى ورؤية الماضى فى الحاضر • فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك،ووصف للماضى على أنه حاضر معاش • ولما كان التراث

---

(*) اقترن بمفهوم التجديد Modernisne مفهومان اخران هما التحديث Moderniyation والتغريب westerniyation • ويكاد يتفق التجديد والتحديث من حيث المعنى والمدلول ، فالركيزة الاساسية فى التجديد • هى استلهام ما ضى الامة وتراثها فى تطوير الحاضر والمستقبل أما التغريب فمعناه مختلف اذ أن فيه استلهاما لحضارة الغرب وتراث الغرب وحاضره فى تطوير الثقافة العربية والاسلامية ومن ثم فالبون شاسع من حيث المعنى بين التجديد والتغريب •

يشير الى الماضى والتجديد يشير الى الحاضر فان قضية التراث والتجديد هى قضية التجانس فى الزمـــان وربط الماضى بالحاضر وايجاد وحدة التاريخ (١) •

ومدخلنا الى قضية التجديد التى نحن بصددها مؤشران ، الاول منهما هو عبارة بليغة قالها الرائد الفكرى والزعيم الروحى فى الهند الحديثة وهو غاندى • يقول غاندى : « يجب أن أفتح نوافذ بيتى لكى تهب عليها رياح كل الثقافات ، بشرط ألا تقتلعنى مـــن جذورى » • والحقيقة أن تلك العبارة تأتى فى غاية القوة والوضوح والشمول ، فالقول يرمز لفرد أو لامة ، وكلاهما ينبغى عليه أن ينفتح على الثقافات الخارجية ينهل منها ويستفيد من حكمتها • وتتطلب تلك المسألة قدرا وسطا من التأثر بحيث يسمح بحياة النضج والتقدم والازدهار وفيما عـــدا ذلك يكون الموت والضياع امـــا بالموت فى صورة جمود وانغلاق حين نحرم أنفسنا نسائم الاجواء الخارجية المحيطة بنا ، واما بالضياع اذا ما جعلنا تلك النسائم تتحول الى ما يشبه الاعاصير التى تذيب شخصيتنا وتضيع هويتنا •

وأما المؤشر الثانى فهو ما ورد فى الاساطير الهندية القديمة من أن رجلا توفى ولم يترك لابنائه الثلاثة من الميراث شيئا سوى « بطيخة » أما الابن الاكبر فقد عرض على أخويه الاحتفاظ بهـــا كذكرى موروثة عن أب عزيز • وأما الابن الاصغر فقد عارض ذلك فى حدة وانفعال اذ أن ذلك لن يجلب عليهم الا عفونه ورائحة كريهة قد تؤذيهم ، لذا يجب التخلص منها • وأما الابن الاوسط فقد تمهل وكان آخرهم قولا : فقد عرض عليهما أن يشتروا جميعا أرضا خالية مجاورة فعجبا لرأيه وهم يناقشون أمر « البطيخة » ميراث

(١) د• حسن حنفى : التراث والتجديد ص ١٧ المركز العربى للبحث والنشر ـ القاهرة ١٩٨٠ •

الاب ، فأجاب أن ناكل البطيخة ونلقى قشرها ونزرع بذورها فى فى هذه الارض بعد شرائها فنخلد ذكرى أبينا وننتفع بما يعود بالخير على أنفسنا وأهلينا وجيراننا وبما هو باق بعدنا الى أولادنا وذريتنا •

ونلاحظ من خلال هذا المؤشر الثانى أن رأى الابن الاكبر — الاكثر التصاقا بالماضى — يمثل طرفا ، بينما يمثل رأى الابن الاصغر — المنفلت من اطار الماضى — طرفا آخر ، ويأتى رأى الابن الاوسط اكثر حكمة ورجحانا بما يمثله من انتماء الى الماضى والحاضر معا • تلك اذن مقدمة قصدنا منها أن تاريخ الامم والحضارات ومحصلة تراث السلف لا يمكن أن ينطمس لمجرد أنه « ماض » ، كذلك لا يمكن الاحتفاظ بكل ما فى الماضى من سلبيات — اللهم الا على سبيل أخذ العبرة — فنكون كمن يحاول أن يسير الى الامام بجسمه بينما رأسه متجهة الى الوراء فلا يكاد يستطيع التحرك أو التقدم •

المسألة فى تصورى أشبه بمعادلة ليست صعبة بحال من الاحوال طالما أن هناك حكمة فى الاخذ والترك ، فلا يمكن تجاهل الماضى لحساب الحاضر والمستقبل كما أنه لا يمكن الوقوف على أعتاب الماضى ( الخالد ) وكل شيء من حولنا يتقدم ويواكب العصر • وربما كانت مشكلة القديم والجديد أو الموروث والمضاف تمثل أساسا من أسس الصراع الفكرى فى ثقافتنا المعاصرة • ونلاحظ كذلك أن معظم مثقفى هذا العصر ومفكريه قد انقسموا بازاء ذلك الى سلفيين ومستقبليين ، ولكن هناك فريقا وسطا بين هؤلاء وأولئك وهذا الفريق سنتخير منه نموذجين ممثلين لقمة حركة التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث وهما الامام الشيخ محمد عبده والثائر المفكر محمد اقبال• وقبل تناول موقفيهما تفصيلا هناك عدة ملاحظات ينبغى الاشـــارة اليهـــا :

١ - ان التجديد دعوة مستمرة للاصلاح وسعى دائم نحو الافضل ، وهو سمة من سمات التواصل الحضارى بين الثقافات والامم • واذا كان التجديد هو عنوان الاصلاح فان الحاجة اليه تكون أكثر الحاحا ابـــان الازمات والنكســـات فى تاريخ الامم والحضارات •

٢ - ان التجديد وان كان دعوة مفتوحة نحو التطوير والتغيير الا أنه لم يخل من قواعد منظمة وحدود تلتزم ، فلا يعنى التجديد طرحا لكل شىء فى سبيل ( المعاصرة ) • من هذا المنطلق يجب فهم أن التجديد - خاصة اذا ما تعلق بالدين - لابد له من أسس تنتظمه، فاذا كان ثمة تجاوز فانه ينقلب الى ( تبديد ) وتضييع بدلا من الاصلاح ومن المعلوم أن فى الاسلام أصولا وفروعا ، أما الاصول المتضمنة لوحدانية الله تعالى والايمان بكتبه ورسله وملائكته واليوم الاخر فلا مجال للنقض أو التعديل فيها « اليوم أكملت لكم دينكم » ولايندرج الاخلال بأصل منها تحت مفهوم التجديد • وأما الفروع فهى بدورها تنقسم الى عبادات ومعاملات ، أما العبادات فهى أركان الدين ولا تجديد فى الاركان •. وهذا يعنى أنه لا مجال فى الاسلام لحـــركة اصلاح على نمط البروتستانتية بالنسبة للكاثوليكية • ولكن هل هذا يعنى أن التجديد قاصر على أحكام المعاملات علما بأن بعضها - كأحكام المواريث - قد حددها القرآن تحديدا حاسما لا مجال معه للتعديل فيها ؟

الحقيقة ينبغى ملاحظة أن التجديد ينبثق من اعتبارات ثلاثة :

(أ) تجدد المشكلات وتغير الظروف ، من حيث أن الغاية من التشريع فى الاسلام هى تحصيل الصالح - بالتزام - وأن القاعدة

المرعية هى : لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام [٢] • فإن كان الالتزام بالنص يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه انتفى العمل بالنص فى هذه الحالة الطارئة •

(ب) يجب التمييز بين أحكام الاســلام وبين حال المسلمين وتصوراتهم ومعتقداتهم فى أى عصر من العصور بعد عصر الرسول فهناك فارق بين الاسلام كدين ذى معتقدات روحية ومثل عليا أخلاقية وبين الواقع الفعلى لمعتقدات المسلمين وعاداتهم وسلوكهم • وأن هذا الفارق يتسع أحيانا حتى يشكل هوة سحيقة نتيجة لما ران على الفكر من بدع مع توالى العصور وامتزاج الثقافات وتلاقى الحضارات ومن ثم فانه كلما زادت الهوة اتساعا بين أصول الاسلام وأحكامه وبين تصورات المسلمين للعقيدة ازدادت الحاجة الى مصلح أو مجدد ينتشل الناس مما ترددوا فيه ويقيمهم على المحجة البيضاء •

(جـ) التوفيق بين الاسلام ومقتضيات الحضارة الحديثة •

وهكذا تتكامل فى توضيح مفهوم التجديد كل هذه الاعتبارات مجتمعة : حتمية الاجتهاد من أجل التجديد ، وضرورة تخليص فكر المسلمين مما ران على عقولهم من بدع وخرافات ليست من الدين فى شىء ، ثم الارتباط بين الاسلام من جهة وبين كل من العقــل والعلم من جهة أخرى •

---

(٢) انظر الجزء الخاص بالمنطق الاصولى من هذه الدراسة •

## الشيخ محمد عبده ( مجدد فكر ومصلح أمة ) * (١)

ان تاريخ الامم والحضارات لشاهد على أن هناك منعطفات فى تاريخ كل أمة يتخللها فترات قوة وازدهار أو فترات ضعف واندحار وبالرغم من هذا التصور من جانبى الا أنه لا يمكن أن يدفعنى الى تبنى نتائج بعض نظريات فلسفة التاريخ كتلك التى تفترض أن هناك مسارا ( جامدا ) ومراحل ( محددة ) لابد أن تسلكها كل حضارة قوة وضعفا (٢) ٠

والامة الاسلامية شهدت الحالين : حال القوة والازدهار وحل الوهن والاضمحلال ، الا أن الفترة التاريخية التى واكبت ضعف

---

(١) * ولد محمد عبده سنة ١٨٤٩ فى قرية ( محلة نصر ) احدى قرى محافظة البحيرة من أبوين مصريين متوسطى الحال ٠ وتعلم القراءة والكتابة فى منزل والديه دون أن يذهب الى ( الكتاب ) ، وبعد أن أتم حفظ القران ذهب الى الجامع الاحمدى بطنطا ليتعلم تجويده وقواعد اللغة العربية وكاد الصبى أن ينصرف عن العلم ويشتغل بالزراعة لولا أن قيض الله له أن يتلقى ـ وهو فى غنفوان ازمة نفسية ـ بأحد أخوال أبيه ( الشيخ درويش ) وهو رجل صوفى طيب استطاع أن يوجهه الى المعانى القدسية واللذائذ الروحية ٠ واهم حدث فى حياته كان التحاقه بالجامع الازهر حيث انصرف الى العلوم الازهرية وتطلعت نفسه الى علوم جديدة ٠ والتقى بالعلم الاكبر جمال الدين الافغانى حيث تتلمذ عليه وتعلم على يديه كيف يكون ثائرا ومصلحا ٠ ولمحمد عبده عدة كتابات ضمنها اراءه الاصلاحية من أشهرها ( رسالة التوحيد ) ٠ وتوفى سنة ١٩٠٥ ٠ راجع سيرته الذاتية بالتفصيل فى اكثر من كتاب منها على سبيل المثال ( رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ـ القاهرة ١٩٣١ ) ( جرجى زيدان : مشاهير الشرق ـ القاهرة ١٩١٠ ) ٠
( أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ـ القاهرة ١٩٤٨ )

(٢) انظر فى ذلك د٠ أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الاسكندرية ٠

الامة كانت ـ للاسف ـ أطول من الفترة التاريخية التى شهدت أوج تلك الامة فى الحضارة ٠

ومن جهة أخرى نلاحظ من خلال تاريخ الامم والحضارات أن فترات الظلام والضعف والتخلف مهما طال أمدها فهى لا يمكن أن تظل موصولة ٠ فقد تظهر بعض الشخصيات البارزة التى تصهرها الازمات والنكسات فتظهر من خلالها معادن الرجال الذين يقودون أمة وينتزعون جيلا ٠

وتاريخ الفكر شاهد على أن نفرا من الفلاسفة والمفكرين ممن عاصروا فترات ضعف في أممهم قد عز عليهم أن تتردى تلك الامم ـ خاصة ان كانت من قبل صاحبة حضارة ـ فى ظلمات الجهل والضلال والتخلف ٠ فنرى مثل هؤلاء الاقطاب يحاولون جاهدين أن يقيلوا أممهم من عثرتها من خلال محاولة اصلاح الواقع المعاش ( مثل محاولة سقراط اصلاح ما أفسده السوفسطائيون )، فان لم يكن يتأتى ذلك فلتكن المحاولة عن طريق اصلاح الغد المأمول .وذلك فيما عرف باليوتوبيات أو المدن الفاضلة ( مثل جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابى الفاضلة ) [٣] ٠

---

(٣) لاحظ اثر البيئة فى صياغة هذين الفيلسوفين لهذه التصورات المثالية ، فقد عاصر افلاطون انهزام اثينا ( الوطن والحضارة والعلم والثقافة ) أمام اسبرطة ( التخلف والقدرة العسكرية والهمجية ). فحاول ان يعيد لاثينا بريق حضارتها وسابق مجدها ٠ أما الفارابى فقد عاصر الدولة العباسية ( ذات المجد والسؤدد ) اذ صارت دويلات متفرقة تزيد فى ضعفها وتفتتها الهجمات المتلاحقة من بعض الحركات الانفصالية ، ولما عز عليه اصلاح الحاضر طفق يبحث عن حل من اجل اصلاح المستقبل ٠

معنى ذلك أن تاريخ الامة الاسلامية ــ على وجه الخصوص ــ لم يكن ليخلو عبر امتداده من مجددين ومصلحين يحاولون اعادة الامور الى نصابها اذا اختلت ، ويدفعون بالامة دفعا الى التطور اذا ما توقفت مسيرتها وجمدت حركتها • ذلك ترجمة وتفسير لارادة الهية جاءت مرة فى صورة تقريرية : « كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» وجاءت مرة أخرى فى صورة أمر « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » •

وفى تصورى ان دائرة المعروف والمنكر فى هاتين الايتين لا تقف فقط عند حدود المعروف والمنكر الاخلاقيين بل تمتد لتشمل كل ما من شأنه أن يجدد فكرا أو يجمد ذلك الفكر • اذن كل ما من شأنه أن يغيب وعى الامة ويعطل طاقاتها العقلية ويمنع المزيد من فهم الدين والدنيا يمكن اعتباره منكرا ، وعلى العكس من ذلك التجديد أو كل ما من شأنه أن يجعل الامة واعية بماضيها متفهمة لحاضرها ومتغيراتها متزودة لمستقبلها وما قد يكون ميه ، كل ذلك يمكن اعتباره أدخل فى باب المعروف • على أن ذلك لا يجعلنا نذهب مع بعض أنصار التجديد الى التعويل على الحديث المنسوب الى النبى ﷺ : « يبعث الله لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (٤) •

---

(٤) - جاء ذكر هذا الحديث فى سنن ابى داود ولم يات فى الصحيحين ، وأورده السبكى فى طبقات الشافعية ( جا ص ١٠٤ ــ ١٠٥ برواية أخرى ولفظ اخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم • ولقد تواترت الروايات على تضعيفه • ويذكر السبكى فى طبقاته أن الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال :

=

ويذهب محمد عبده فى ( حاشيته ) كما يذهب فى ( تفسيره ) الى حد التدليل على أن لنعدلم للبحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والايمان فيقول : « قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصا الشيخ الاشعرى ، على أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستقين ، وكل من ليس بمستقين فى الاصول فهو على ريب فيها ، وكل من كان كذلك فهو كافر » (٩) .

وتلاحظ أن محمد عبده نظر الى الازهر بوصفه الداء والدواء معا ، فهو اذا فسد داء ووبال على الامة كلها ، وهو اذا لتصلح أمره انصلح أمر الدين والدنيا جميعا بوصفه منارة الدين والعلم التى ينبغى أن يغطى اشعاعها سائر أرجاء الامة الاسلامية وليست مصر وحدها . ولا شك أن مهمة اصلاح الازهر — ليكون هو بدوره مصدر اشعاع واصلاح — ثقيلة على كل من يحاول ذلك .

يذكر الاستاذ أحمد أمين أن كل المحاولات التى سبقت محمد عبده لاصلاح الازهر قد باءت جميعا بالفشل ، لان كل تلك المحاولات كانت تتجه الى هامش الموضوع لا الى أساس الموضوع وكانت عن سبيل استرضاء أهله والخوف من أى قلق واضطراب . والازهريون كانت تتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته دينا ، وكرهت الجديد حتى عدته كفرا ، وعاشت فى المغارات فلم تؤضوءا ، وأفنت عمرها فى فهم لفظ ، وتخريج جملة ، وتأويل خطأ ، فلم تر حقائق الدنيا فاذا أتى مصلح سمم أهله الجو حوله ، واحتموا بالدين يخيفون به الحكومة ، ويكسبون به عامة الشعب ، وخنقوا الطائفة القليلة من شبابه النلزعين الى التجديد وحرصوا على مراكزهم أن يكتسحها

---

(٩) تفسير عم ، ص ١٧٥ ، حاشية على شرح الدوانى ص ١٠ .

الاصلاح وجاههم أن ينتقل الى يد المصلحين . وبجانب هؤلاء طائفة أخرى تؤمن بالقديم عن صدق واخلاص ولكن عن ضيق أفق ، وغفلة عن الحق ، هم من جنس ما قال أهل الحديث عن بعضهم :« تتطلب دعوتهم ، ولا نقبل شهادتهم » ، فتتجمع كل هذه العوامل ، فيضطر المصلح ــ أخيرا ــ الى الانسحاب ان غضب ، أو المدارة والمسالمة بالموجود ان لم يغضب (١٠) .

فى ظل هذه الظروف تكون أهمية ( التجديد ) خاصة عندما يكون الامل فى التجديد أشبه بالسراب ومهدت كل تلك الظروف لان يأخذ ذلك الفتى الازهرى على عاتقه مهمة التجديد ابتداء من داخل الازهر كفكر وطريقة فهم للدين وانتهاء الى تحرير كل فرد من أفراد الامة من سجن الاوهام والاضاليل قبل التحرر من قبضة الاستعمار الخارجى .

واذا كان جمال الدين الافغانى قد قام بدور الرائد فى تلك الحركة الاصلاحية فان محمد عبده وهو التلميذ ليعد أحد مبدعى الفكر الاسلامى الحديث فى مصر . حيث اتخذ التجديد الإسلامى تحت زعامة هذا الشيخ صورة حركة تسعى الى تحرير الدين من إغلال الجمود ، وتتجه الى استكمال اصلاحات توفق بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة (١١) .

وهكذا نلاحظ أن ( الثورة التجديدية ) ان جازت هذه التسمية بدأت لديه من الازهر نفسه بوصفه منارة العلم فى مصر والعالم

---

(١٠) أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ص ٣١٧ مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة ١٩٤٨ .

(١١) تشارلز ادمز : الاسلام والتجديد فى مصر ص ٤ ترجمة عباس محمود ــ لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية القاهرة ١٩٣٥ .

ونلاحظ أن سمة تكاد تكون عامة لدى كل من يأخذ على عاتقه مهمة التجديد والاصلاح ، وهى تسرب روح اليأس — ولو في لحظات — الى نفوسهم ولكن طاقة الامل الكامنــة فيهم سرعان ما تتغلب وتجعل الرجاء حلما لابد من تحقيقه • وسوف نناقش أهم جوانب التجديد والاصلاح فى فكر الامام محمد عبده من هذه الزاوية .

يقول الشــيخ محمد عبده : « ان انتقــام الله تعالى من المسلمين لاعراضهم عن كتابه وهدى رسوله اتباعا لاهوائهم وشهواتهم وما فتنتهم به ساداتهم وأمراؤهم ، لما يبلغ حده بدليل أن هذه النقم لا تزال تتجدد وتتعدد • ان المسلمين مصابون بالعقم ، لا يموت أحد من أصحاب المزايا الكبيرة والاعمال النافعة فيهم ويخلفه مثله ••• لكن ••• اننى أرى فى هذه الشجرة الجرداء ورقات خضر فــلا أدرى أهى من بقايا الحياة الاولى أم هى بدء حياة جديدة » (٥) •

وفى محاولة منه فى استنهاض الامة من غفلتها نراه يضطلع

---

=

« نظرت فى سنة مائة فاذا هو رجل من ال رسول الله ﷺ : عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى المائة الثانية فاذا هو رجل من ال رسول الله ﷺ : محمد بن ادريس الشافعى » ( الطبقات ت : جـ١ ص ٢٠١ ) ثم جاء الشافعية بعد ذلك ليضعوا القاضى احمد بن سريج على راس المائة الثالثة وهكذا • ومع شيوع الخلافات حول تحديد المجددين كل ( مائة عام ) زاد التشكك فى صحة هذا الحديث • والحقيقة اننى اميل الى القول بانه لا يخلو زمان من اصلاح ومن مصلحين بغض النظر عن تحديد ( المدة الزمنية ) التى ينبغى أن يكون فيها ذلك المجدد أو المصلح •

(٥) الامام محمد عبده : مقالة بجريدة المقطم عدد ١٨ مارس ٤ ١٩٠٤ ( ضمن الاعمال الــكاملة للامام محمد عبده ) تحقيق محمد عمارة جـ٣ الاصلاح الفكرى والتربوى والالهيات — المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ •

أكثر من منهج أو لنقل اكثر من وسيلة فى سبيل تحقيق غاية واحدة وهى جعل الامة الاسلامية فى مقدمة الامم حضارة وفكرا وعلما . ومن بين تلك الوسائل ما يمكن تسميته بطاقة النبع الداخلى فى الثورة على الواقع والتغير نحو الافضل (٦) . فتراه يتحدث عن الرجل الذى كان فضله كبيرا عليه ( الشيخ درويش ) قائلا : « لم أجد اماما يرشدنى الى ما وجهت اليه نفسى الا ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد ، لقد كشف لى ما كان قد خفى عنى مما أودع فى فطرتى » .

ونلاحظ أن الشيخ محمد عبده فى أكثر كتاباته ومؤلفاته شن حملة شعواء على التقليد أى تقبل آراء الغير دون المطالبة باقامة الدليل ، ودون الالتفات الى حقوق كل شخص فى النظر والفحص(٧) ومن أجله ذلك نراه دائما يشيد بمبدأ ( الاجتهاد ) أى الفكر المتحرر من كل عائق ، ويحمل على المقلدين الجامدين حتى لنجده يصفهم أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال ويقول : ان أبواب الاجتهاد لم توصد كما زعم بعض المسلمين واهمين ، وانما هى مفتوحة لجميع المسائل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبدا . ويجب ألا تكون الكلمة الاخيرة للنصوص البالية ولا للسلطات البائدة ، بل للحياة النابضة ولروح التجديد ، وتوخى المصلحة العامة (٨) .

---

(٦) مصداقا لقوله تعالى : ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

(٧) انظر ، الشوكانى : الاجتهاد والتقليد ص ٣ وما بعدها ــ القاهرة ١٣٤٠ هـ .

(٨) انظر ، تفسير عم ص ١٦٩ وايضا جولد تسيهر : مذاهب التفسير الاسلامى .

الاسلامى أجمع ، فقد كان يعتقد أنه اذا أصلح الازهر فقد أصلح حال المسلمين • ونستطيع القول بأن محمد عبده عندما حاول الاصلاح فى الازهر نجده يوجه الاصلاح والتجديد وجهتهما الصحيحه حيث لم يهتم بالشكل - مع أهميته - بقدر ماركز جهوده فى اصلاح المضمون ، ومن ثم كان التجديد فى الازهر: الانسان المعلم والمتعلم - المناهج - الادارة • ولقد سارت خطواته الاصلاحية فى الإزهر فى خطين متوازيين رغم أن أحدهما احياء للماضى بتراثه العريق، والاخر استشراف للمستقبل بأماله العريضة •

أما بالنسبة للخط الاول الذى يمثل عنصر التراث أو ( الاصالة) فهو عود بالازهر الى رسالته الهامة والغاية من وجوده • اذ لم يكن المقصود منه أن يكون مسجدا للعبادة ولا أن يكون مدرسة للتعليم فحسب ، وانما أثر الازهر فى العالم الاسلامى وفى تكوين العقلية الاسلامية إثرا عميقا يفوق أثر المساجد والمدارس والجامعات (١٢) •

الازهر اذن بوصفه ( تراثا ) ليس مجرد بناء وانما هو رمز لدين وحامى لعقيدة وصانع وعى ، فاذا ما حدث انحراف بداخله عن تلك ( الغاية ) التى قصدت منه ، وجب اذن الاصلاح والتجديد والعودة الى ( المسار ) مع اضافة بعد المعاصرة حتى يكون الازهر معبرا بحق عن ماضى المسلمين وحاضرهم ، ولا يكون (حاجبا) لهم عن معايشة العصر • أما تعديل ( المسار ) وتجديد ( المسيرة ) فهى تتمثل من وجهة نظر محمد عبده فى الامور التالية : أن يكون الازهر جامعة بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التى تعدهم لان يكونوا رجالا عاملين ، فيكون منهم لمصر وللاسلام

---

(١٢) انظر ، محمود ابو العيون : الجامع الازهر - القاهرة ١٩٤٩ •

قضاة ذوو نزاهة ، وأساتذة باحثون ، وعلماء متخصصون ، ومرشدون مخلصون ، يعملون على بث الاراء الدينية السليمة والمعاني الاخلاقية الرفيعة ومكافحة الخرافات والقضاء على البدع والاباطيل (١٣) .

ولقد كان الازهر آنذاك مجرد حشو أدمغة بشروح ومتون وألفاظ لا دلالات لها فضلا عن كونه أشبه بتكية من التكايا أو ملجأ من الملاجىء ، يأوى اليه العجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة (١٤) .

ولقد كانت رغبة محمد عبده أن يكون الازهر مستقلا عن الحكومة (١٥) ولكن لما لم يتأت له ذلك حاول أن يستميل السلطان فى معاونته على الاصلاح وأعبائه ومتطلباته . ان مثل هذا الاصلاح لابد أن يعتمد فيه المصلح على سلطة قوية تحمى ظهره ، والا كان كأى عالم من علماء الازهر لا تسمع له كلمة ، ولا يؤبه له بدعوة ، فعلى أى السلطات اذن يعتمد ؟ أيعتمد على الخديو توفيق الذى يكرهه كل الكراهية ؟ . أم يعتمد على الامة وهى ضعيفة متهوكة ممزقة ، لم يتكون فيها وعى قومى ، ولا شعور بالعزة ، ثم أن اصلاح ما يتعلق بالعقيدة والمؤسسات الدينية يهيجها لانها ألفت الفاسد حتى ظنته صلاحا ! . أم يعتمد على الانجليز وفى يدهم القوة ، ولو عاونوه فى الاصلاح لتحقق ذلك بفضل نفوذهم ، ولكن أليس من المهانة أن يستعان على ذلك بالاجنبى المحتل للبلاد؟

والحقيقة أن محمد عبده كان قد اتخذ قرارا فى أعماقه بمسألة

---

(١٣) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ٣١١ مكتبة الانجلو المصرية ــ القاهرة ١٩٦٥ .

(١٤) ( أعمال مجلس ادارة الازهر ) ص ١٧ القاهرة ١٩٠٥ ، وزعماء الاصلاح الدينى ص ٢٨٧ .

(١٥) انظر الاعمال الكاملة ( اصلاح الازهر ) .

الخديو ما استطاع ، والاستعانة بالانجليز فيما ينوى من اصلاح (١٦) (*) •

والحقيقة أن محمد عبده كان قد اقتنع قولا وعملا بمشروعية تلك الخطوة التى يقوم عليها حتى أنه أفتى بأنه « قد قامت الادلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين ، وأن الذين يعمدون الى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يفعلوا الا ما اقتضته الاسوة الحسنة بالنبى ﷺ وأصحابه ، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الامرين : اما كافر أو فاسق • فعلى دعاة الخير أن يجدوا فى دعوتهم وأن يمضوا على طريقتهم ، ولا يحزنهم شتم الشاتمين ، ولا يغيظهم لوم اللائمين ، فالله كفيل لهم بالنصر اذا اعتصموا بالحق والصبر » (١٧) •

---

(١٦) أحمد أمين : زعماء الاصلاح ص ٣١٣ •

(*) لقد كان فى مصر رأيان : رأى يقول انه لا أمل فى الاصلاح الحقيقى الا بزوال الاحتلال أولا وكان يتبنى هذا الرأى الزعيم مصطفى كامل ورفاقه ، ورأى يرى ان الاصلاح الحقيقى الداخلى هو وسيلة للجلاء ، ويمثل هذا الرأى الشيخ محمد عبده وأصحابه • والحقيقة مهما قيل عن نبل المقصد بالنسبة للشيخ فان أكثر ما أخذ عليه بعد عودته من المنفى الى مصر اعتذاره عن اتهامه الخديو بالخيانة وطلبة الصفح عنه ، كما أنه هادن اللورد كرومر بدعوى تحقيق بعض الاصلاحات كما أن بعض الفتاوى التى كان يصدرها ( مثل الفتوى باباحة فوائد البنوك واعتبارها ليست ربا ) لاقت سخط الكثيرين من العلماء والعامة على السواء وذلك بعد تعيينه مفتيا بعد مهادنته لمندوب الاحتلال كرومر • واختلف مع الشيخ فيما ذهب اليه اذ كيف يستعان بمستعمر على الاصلاح وهو الذى يريد أن يقوض كل ما هو صالح فى البلاد حتى وان أظهر غير ذلك •

(١٧) انظر ، المرجع السابق ص ٣٥٤ •

ويمكن اجمال أهم المظاهر التى لحقها التجديد بالازهر على النحو التالى : (١٨) •

١ ــ تحديد مدة الدراسة بالازهر وذلك بتحديد بداية ونهاية للسنة الدراسية لاول مرة •

٢ ــ الاهتمام بنظم التدريس والامتحانات ووسائل تمويم طلاب العلم بالازهر •

٣ ــ الغاء دراسة بعض الكتب العقيمة ــ كالشروح والحواشى والتقارير التى اعتاد المشايخ تلقينها للطلبة بدون فهم والاستعاضة عنها بكتب انفع وأقرب الى مدارك الطلاب •

٤ ــ تقسيم العلوم التى تدرس بالازهر الى علوم مقاصد وعلوم وسائل ، علوم المقاصد : كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والاخلاق • أما علوم الوسائل فهى كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، وضم اليها الحساب والجبر • وهذه العلوم بقسميها هى التى يلزم طلاب شهادة العالمية بأداء امتحان فيها •

٥ ــ ادخال دروس ومحاضرات جديدة فى علوم التاريخ الطبيعى والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والأجتماع وما الى ذلك من العلوم التى كان قد أهمل تدريسها بالازهر الى ذلك الحين • عن طريق تعميق المضمون العلمى الذى يتربى طالب الازهر عليه هكذا كان اهتمام الشيخ محمد عبده ببناء ( الانسان ) عقيدة وفكرا كمعلم ، وعندما يتمثل ذلك التجديد فى المناهج ومكونات العقل

---

(١٨) اعمال مجلس ادارة الازهر ــ القاهرة ١٩٥٥ ص ١٤ وما بعدها •

يستطيع وهو معلم أن ينقل ذلك الاثر الى آخرين ، وهكذا تشيع روح الاصلاح التى هى قوام الامة فى تحررها من الداخل أولاً من سلطان الجمود الجاثم على صدرها طويلا • لقد أيقظ محمد عبده الشعور الدينى ، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهبوا من قدرتهم لاصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم ، وألا يعتمدوا على ماضيهم فخرا بل يبنوا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم • ودعا الى ضرورة أن يحكم العقل كما يحكم الدين ، فالدين عرف بالعقل ، لابد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل المستحدثة فى المدنية الجديدة ، ونقتبس منها ما يفيدنا لان المسلمين لايستطيعون أن يعيشوا فى عزلة ، ولابد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم • وأكبر سلاح فى الدنيا هو العلم ، وأكبر عمدة فى الاخلاق هو الدين • ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح الصدور للعلم ويحض عليه ، وللعقل ويدعو اليه ، وللاخلاق الفاضلة التى تدعو اليهـا المدنية الحاضرة •

بعد أن أوضحنا رؤية الشيخ محمد عبده للاصلاح والتجديد فى مجال الازهر باعتباره قلعة الدين والفكر • تجدر الاشارة الى مسألة هامة بهذا الصدد وهى أهم ملامح التجديد والاصلاح بصفة عامة عند الاستاذ الامام ••

ونلاحظ أن مقومات التجديد تتخلل مذهبه الذى سوف نختار بعض مظاهره لبيان ذلك التجديد المرتجى • واعتقد أن المصلح أو المجدد أشبه ما يكون فى أداء رسالته بعمل الطبيب والفيلسوف مع التفاوت بينهما (١٩) •

---

(١٩) انظر ، سمات الموقف الفلسفى فى اى كتاب عن الفلسفة ومقدماتها ومنها على سبيل المثال ( د• توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، د• ثابت الفندى : مع الفيلسوف ) •

أو بعبارة أخرى يمكن أن نتصور التجديد نتيجة مسبوقة بمقدمات تفضى اليها ، وهكذا يمكن أن نصنف هذه العناصر أو المراحل على النحو التالى :

(أ) وجود موقف مشكل هو بمثابة استشعار للداء ( التخلف والجمود الذى عليه الامة ) •

(ب) أن يؤرق هذا الموقف المشكل ذهن ووجدان نفر من خاصة الامـة •

(جـ) الرغبة الملحة والصادقة لدى هؤلاء فى تغيير ذلك الموقف وأن يستبدلوا به وضعا أفضل منه •

(د) التحرك الجاد نحو التغيير ( التجديد ) عن طريق تشخيص الداء ( الجمود والتخلف ) واقتراح الدواء الناجع ( الاصلاح والتجديد ) •

ومما لاشك فيه أن تلك الخطوات قد أرقت مفكرنا وأثرت عليه وأثارت حماسته فتمخض كل ذلك عنده عن هذه التجربة الاصلاحية الفريدة فى العصر الحديث • واعتقد أن جذور التجديد عند محمد عبده بقدر ما هى مستوحاة من ضرورة معايشة ( العصر ) بكل ما فيه من مدنية وتحضر انما هى مستوحاة أيضا من جذور من التراث متمثلة فى دين عظيم يسمح بمرونة فائقة بهذا التجديد ولا يحجر على حياة المسلمين طالما كان هناك التزام بالاصول التى لا تتغير • كما أن الفكر الاسلامى — المستمد من روح هذا الدين — يسمح بمنهجه وأسلوبه بمواكبة العصر طالما أن فيه تجديدا واثراء لمضمون هذا الفكر الاسلامى •

وتبدأ رحلة الاصلاح والتجديد فى مجال الفكر عنده من تحديد الهدف والوسيلة المحققة لذلك الهدف • والهدف الذى يسعى الشيخ محمد عبده الى تحقيقه هو اقامة فكر اسلامى جديد ركيزتاه عظمة الماضى وروح العصر فضلا عن استقلال الذاتية •

وسوف نوضح كيف حاول الامام جاهدا تحقيق ذلك ( الهدف ) الاسمى الذى يمكن معه وضع نواة لحضارة اسلامية جديدة تضارع تلك التى تمثلت فى القرنين الثالث والرابع الهجريين • ولقد استعرض محمد عبده التراث الفكرى فى الاسلام فوجد أن فيه اعتدالا فى بعض الجوانب كما أن فيه تسططا فى جوانب اخرى • كما أنه يلاحظ أن هناك مواطن قوة فى هذا الفكر كما أن هناك مواطن ضعف ، ولذا فان المهمة الرئيسية التى شغلته فى هذا الصدد كانت هى ( التوفيق والتنقيه ) •

واذا كان المنطق ــ كما سبقت الاشارة ــ هو أداة الفكر ووسيلة المفكر فأن محمد عبده حاول أن يحدد مهمة للمنطق تجعله يجمع بين واقعية المنطق فى العصر الذهبى عند الفقهاء والاصوليين (٢٠) وتجريبيته فى العصر الحديث لدى بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الغرب وهكذا يمكن أن نجمع بين الاصالة والمعاصرة بشأن المنطق • وأول مالاحظه الامام هو أن الناحية العملية أو التطبيقية فى المنهج أو المنطق هى التى مكنت الغرب من بلوغ هذه المكانة من التقدم فى مجال الفكر والعلم على السواء ، كما أنها هى بعينها التى مكنت علماء المسلمين من بلوغ تلك المكانة التى هم عليها ( مثل ابن الهيثم وابن حيان وغيرهما ) • ومن ثم كانت وجهة

---

(٢٠) راجع الجزء الخاص بذلك فى هذا البحث •

نظره أنه لا يمكن للانسان أن ينتفع بالمنطق ولا بغيره من العلوم ــ مهما قرأها وراجعها ــ الا اذا عمل بها وراعى أحكامها حيث ينبغى أن تراعى (٢١) • ويصرح محمد عبده بأن التطبيق والاختبار همـا وسيلة الاحتفاظ بالمعرفة المكتسبة ولجعلها بالتالى أكثر واقعيـة وأشد أثرا (٢٢) •

هذا عن ( المنهج ) الذى يكاد يخلو من الاطار النظرى ويكتسب بعدا عمليا وتطبيقيا ، أما عن ( المذهب ) فنلاحظ أن محمد عبده ــ بحكم تكوينه ونشـأته الدينيين يتبنى موضوعات علم الكلام وان كان له بعض المواقف والتحفظات ازاء بعض تلك الموضوعات كما سنبين •

ولقد عرض محمد عبده لاهم آرائه الكلامية من خلال كتابه ( رسالة التوحيد ) • وأهم ما يمكن ملاحظته عن هذه ( الرسالة ) ما يلى :

١ ــ البعد عن الاساليب الجافة والعبارات المعقدة التى تنفر الطلاب وغيرهم من دراسة علم الكلام •

٢ ــ عدم التعمق فى دراسة القضايا الكلامية تفصيلا أو فى عرض آراء الفرق والمذاهب الكلامية ، وان أشار الى بعض الفرق بالنقد كالمعتزلة والشيعة ولكن ذلك كان بالتلميح دون التصريح (٢٣)•

---

(٢١) انظر ( المنار ) جـ٣ ص ٣٠٥ •

(٢٢) ن٠م ص ٣٠٥ •

(٢٣) انتقد المعتزلة فى انهم حكموا العقل فى مسائل الدين ظانين أن العقائد انما جاءت والشرائع نزلت لتؤيد ما اثبته العقل وفى هذا

=

وبصدد موضوعى الامامة وفاعل الكبيرة ، أما ما عدا ذلك فقد كان يكتفى بذكر الافكار الرئيسية التى يراها جديرة بالاعتقاد •

٣ ــ التزامه فى هذه الافكار الرئيسية بمسار المذهب الاسعرى الذى يراه مذهب أهل السنة والجماعة •

ويعرف الشيخ محمد عبده علم التوحيد ( علم الكلام ) بانه علم يبحث فى وجود الله وصفاته ــ ما يجب وما يجوز وما يجب أن ينفى عنه من الصفات ، ثم عن الرسل لاثبات رسالتهم ــ ما يجب وما يجوز وما ينفى عنهم من صفات • وقد سمى هذا العلم باهم اجزائه فهو علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات (٢٤) •

ويستخدم محمد عبده أدلة فلاسفة الاسلام فى اثبات وجود الله خصوصا دليل الواجب الممكن واستناد الممكن على الواجب ثم يثبت لله صفات الذات على نحو ما يثبتها الاشاعرة : العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام • وبعد أن يوضح محمد عبده أن حقيقة التوحيد هى قمة الحقائق فى الدين انطلاقا من « قل هو الله أحد » بما يتضمنه ذلك من اختلافات جذرية بين الاسلام كعقيدة وغيرة من العقائد الاخرى خاصة المسيحية (٢٥) ، أقول بعد حديثه عن

---

=

غلو وشطط ، وذهب محمد عبده الى أن المعتزلة متاثرون بفلاسفة اليونان • اما نقده للشيعة ففى وضعهم الاحاديث والاسراف فى التاويل الباطنى • وأما نقده لفلاسفة الاسلام كان لمزجهم ما نقلوه من فلسفة اليونان بمسائل الدين الامر الذى أثار عليهم المنافحين عن العقيدة كالغزالى •

(٢٤) محمد عبده : مقدمة رسالة التوحيد ــ الاعمال الكاملة •

(٢٥) راجع تلك الاختلافات فى الشكل والمضمون بصدد ردوده على ماأثاره فرح أنطون من قضايا فى الفرق بين الاسلام والنصرانية ــ ضمن الاعمال الكاملة •

حقيقة التوحيد يتحدث عن النبوة فيذكر أن الايمان ببعثة الرسل من أصول الدين « آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » ( البقرة — ٢٨٥ ) •

ويلزم عن ذلك الاعتقاد بصحة عقولهم وصدقهم في أقوالهم• ومن ناحية أخرى فان المعجزة من النبى هى وجه التحدى وليست مستحيلة عقلا • ولا يكذب النبى فيما بلغ عن ربه غير أن الخطأ جائز عليه ( بحكم بشريته ) (٢٦) فيما ليس من حديث عن الله تعالى ، انما أنا بشر اذا أمرتكم بشىء من أمر دينكم فخذو به واذا أمرتكم بشىء من رأيى فانما أنا بشر « انما أنا بشر مثلكم يوحى الى » •

ومرتبة الرسول بين عالمى الغيب والشهادة اذ هو نهاية الشاهد وبداية الغائب — أى أنه أكمل البشر من طرف ، ثم هو متصل بعالم الغيب حيث يتلقى الوحى من طرف آخر — وهو يبين للناس من أحوال الاخرة مالا يدلهم منه علمه • ولا يمكن أن تستغنى البشرية بعقولها عن الرسل لان مجرد للبيان العقلى لا يدفع نزاعا ولا يرد طمأنينة • ومن ناحية أخرى فان الانسان يشعر — مهما علا فكره وقوى عقله — أنه مغلوب لقوة عليا وأن النفس مسوقة لمعرفة تلك القوة العليا ، فتطلبها بالحس تارة وبالعقل تارة أخرى ، ولم يسلم الانسان من التخبط مهما حاول أن يصل الى حقيقة هذه القوة العليا بالعقل اذ بقى الخلاف دائما والرشد ضائعا ، فكان أن أكمل الله الانسان ما ينقصه من هداية نوعه بالوحى • فبعثة الرسل اذن تلبى حاجة الانسان بل هى من النوع الانسانى بمثابة العقل

---

(٢٦) انظر ، فخر الدين الرازى : عصمة الانبياء •

من الفرد ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل • وكما أن الفرد يهتدى بالعقل تلبية لحاجاته كذلك الانسان على الجملة يهتدى بالانبياء من غوائل الشقاء •

ونلاحظ أن هذا الموقف قريب الشبه بموقف المعتزلة من النبوة بوصفها مظهرا من مظاهر لطف الله تعالى بالعباد (٢٧) •

أما عن وجهة نظره بصدد موضوع أفعال العباد أو الجبر والاختيارقيول:«لقد خاض فيهالضالون من كل مله ، خصوصامن المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا • وغاية ما فعلوا ان فرقوا وشتتوا : فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، وابطال لحكم العقل البديهى ، وهو عماد الايمان » (٢٨) •

ويذهب الامام محمد عبده الى أنه كما يشهد الانسان سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود كذلك يشهد أنه مدرك لاعماله الاختيارية يزن نتائجها بنفسه ، ويعد انكار ذلك مساويا لانكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل • وكما يشهد المؤمن بالدليل والعيان أن قدرة مكون كائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريفها وحب له من المدارك • أما عن كيفية التوفيق بين علم الله السابق وبين اختيار الانسان فذلك من السر الذى نهينا عن الخوض فيه • فقوام

---

(٢٧) انظر د• احمد صبحى : فى علم الكلام ص ١٥٣ •
(٢٨) رسالة التوحيد : ص ٦٧ وما بعدها •

الاعمال الانسانية أن العبد يكسب ارادته وقدرته ما هو وسـيلة لسعادته ، وأن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات ، وأن آثارها ما يحول بين العبد وبين انقاذها ما يريده ، وأن لا شىء سوى الله يمكن أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه • ونلاحظ هنا مدى الاثر الاشعرى الخاص بنظرية الكسب على موقف الشيخ محمد عبده من أفعال العباد ولو من حيث الشكل • ولكن ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار أن الامر الذى حرص محمد عبده على اظهاره بهذا الصدد

هو أن الاسلام ليس كما زعم الكثيرون — دين الجبر وانكار الحرية فمذهب أهل الحق من المسلمين هو أن الله تعالى وان كان يعلم ما سيحدث من الانسان ، يترك له مع ذلك حرية أفعاله الخاصة وليس فى ذلك أى تناقض ، بل بالعكس ان انسجاما عميقا يتم بين فعل الانسان وفعل الله « ولا تخالف بينهما فى الحقيقة : فالله فاعل من حيث العبد فاعل ، والعبد فاعل من حيث الرب فاعل ، والوجود فى جميع مراتبه مختار » (٢٩) •

ويذكر الدكتور عثمان أمين أن نطرية محمد عبده فى حريـة الافعال الانسانية تتجاوز نظرية ( الكسـب ) التى قال بها بعض الاشاعرة خصوصـا الاشعرى والجـوينى : ذلك أن الشيخ عبده لا يلتمس الحرية — كما يريد جمهور الاشاعرة — فى ذلك الفعل الوهمى ، فعل القدرة الحـادثة التى لا أثـر لها وهى ما يسمونه ( كسبا ) ، ثم هو لا يلتمس الفعل فى عدم التعيين الناشىء عن غياب العلل الطبيعية • بل بالعكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعـين الارادة التى ترمى الى غـاية ، وتختار خـير الوسـائل

---

(٢٩) محمد عبده : رسالة الواردات ص ٢١ — ( الاعمال الكاملة ) •

لبلوغها (٣٠) • واذا كانت الحرية ـ التى هى أساس كل شىء ـ هى حقيقة يستشعرها كل انسان فى نفسه الا أنه ينبغى عدم الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك ، فلقد نهى القرآن والحديث عن الخوض والجدال فى ( القدر ) لما فيه من جسيم الخطر (٣١) •

ويربط الاستاذ الامام ربطا رائعا بين تناول هذه المسألة على المستوى ( النظرى ) وما آلت اليه الامة الاسلامية من ضعف وهوان على الناس وتخلف عن ركب الحضارة • فلقد راعه الواقع المؤلم الذى يحياه المسلمون ، واستطاع بنظرة فاحصة وتشخيص دقيق أن يحدد سر ذلك التخلف والجمود وحدد ذلك بشيوع مفهوم ( التواكل ) وانتشار عقيدة الجبر بين عامة المسلمين وبعض خاصتهم. وكيف تستطيع أمة كهذه نسبت كل شىء الى قدرة الله وارادته وأغلقت باب ( السعى ) أن تنهض بأسباب الحضارة والتقدم ؟

ويذكر الاستاذ الامام أن الاستعمار فى شتى صوره قد روج لمسألة ( التواكل ) لما لها من فعل السحر فى تحقيق ماربه وأهدافه فى اضعاف الامة وتحويل أفرادها الى أشباح جامدة ومن ثم يمكن السيطرة على مقدرات الامة وعقول أصحابها • وينتقد الشيخ محمد عبده بعض الصوفية الذين قعدوا عن طلب الرزق واتخذوا من التكايا سبيلا للاعاشة وفسروا الحديث النبوى تفسيرا خطأ • فالرسول ﷺ عندما قال : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا » لم يكن يقصد ما ذهب اليه أمثال هؤلاء من أنه لو ألقينا اثقالنا على الله وتركنا أسباب السعى لرزقنا كما يرزق الطير ، فذلك تفسير خطأ وبعيد عن

---

(٣٠) د• عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ١١٨ ـ ١١٩ •
(٣١) تفسير سورة العصر ص ٤٦ ـ ٤٧ •

المعنى المراد ، ولوصح ما يذهبون اليه لقال النبى : « لرزقكم كما يرزق الطير ، ثبث فى أعشاشها وتفتح أفواهها ، فتصبح حماصا ونمسى بطانا ! (٣٢) .

ويرى الشيخ محمد عبده لذلك الحديث معنى مخالفا لما يزعمون ، اذ يرى أن المراد به هو أن الطير انما تسير فى تحصيل معاشها على الغريزة التى أودعها الله فيها : ألهمها معرفة الاماكن التى فيها أقواتها ، كما ألهمها السعى الى تلك الاماكن لتصيب أقواتها منها ، فهى تعمل بارادتها وفقا لذلك الشعور الذى أودعه الله فيها — وبهذا المعنى ينبغى أن يفسر التوكل : العقل للانسان بمثابة الغريزة عند الطيور ، ولسنا أناسا حقا الا اذا عشنا على وفاق مع العقل (٣٣) .

وليس للدين عدو ولا أضر به من تلك الاعتقادات الباطلة (*) . وما أكثر ما ساد على غراره بين الناس من تأويل فاسد وتحريف للعقيدة . ولطالما ارتفع صوت الاستاذ الامام معلنا أن الاسلام يخالف الجبر ، وأن القرآن قد أيد الحرية بصراحة ومن غير مواربة فى نحو ست وأربعين آية . واذا كانت هناك آيات أخرى قد يكون فيها ما يفيد فكرة القهر والجبر ، فلم ترد تلك الايات الا لتقسيم القوانين الالهية العامة التى نسميها ( نواميس الكون ) (٣٥) .

ونلاحظ أن ثمة مسألة أخرى يحاول الشيخ محمد عبده أن يوفق بصددها بين الموقفين المعتزلى والاشعرى (٣٤) . الا أنه فى

---

(٣٢) تفسير سورة العصر ص ٨٦ — ٨٨ .
(٣٣) رسالة التوحيد ص ٧٠ .
(*) تفسير سورة العصر ص ٨٥ .
(٣٤) رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ج٢ ص ٤٣٠،٤ .
(٣٥) انظر د. صبحى : فى علم الكلام ص ١٦٢ وما بعدها .

النهاية تغلب عليه أشعريته • وأقصد بتلك المسالة حسن الأفعال وقبحها ومناط الحكم عليها • ووجهه نظر الامام هى أن العقل البشرى يستطيع أن يميز بين حسن الافعال وقبحها وأن يعرف النافع من الضار ، ذلك أن الأعمال الاختيارية حسن وقبح فى نفسها أو باعتبار آثرها ، والعقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بدون توقف على السمع • ولكن الله فرض على المسلمين فروضا قد لا يعرف وجه الفائدة فيها كصور بعض العبادات كما يرى فى عدد الركعات وبعض شعائر الحج • فلا يمكن للعقل البشرى أن يستقبل بمعرفة وجه الفائدة ، ولهذا كان العقل الانسانى محتاجا الى معين يستعين به على تحديد أحكام الأعمال وتعيين التوجه فى الاعتقاد بصفات الألوهية • ولو استقل العقل البشرى بمعرفة الله لما كان على الطريق المطلوب من اليقين ، فطريقة معرفة الله شرعية وان كانت حسنة فى نفسها • وانما جاء الشرع مبينا للواقع ، فالنبوة تحدد أنواع الاعمال التى تناط بها سعادة الانسان فى الدارين فلا حسن الا بأمر ولا قبح الا بالنهى ، أى أن الحسن والقبح شرعيان •

وهناك مسألة هامة متصلة بفكر الامام بل هى المحور الأساسى الذى يدور حوله فكره ألا وهى ( عظمة الدين الاسلامى ) فى ذاته كدين وبين غيره من الاديان كعقيدة صحيحة لم تبدل ولم يداخلها تزييف • ولقد عرف عن الاستاذ الامام غيرته الشديدة على الدين وذلك بمحاربة البدع والاباطيل التى حاول البعض اقحامها سواء من أصحابه أو غير أصحابه ، والدفاع عن الدين ضد أعدائه من خارج الاسلام ببيان تهافت دعواهم وتوضيح فضل الاسلام على سائر الاديان • وتتمثل غاية الدين الاسلامى — كما سبقت الإشارة — فى أنه ليس للكون الا قاهر واحد ، يدين له بالعبودية كل مخلوق، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقى اليهما : مقام الالوهية التى

تفرد بها ومقام النبوة التى اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها • وما عدا ذلك من مراتب الكمال فهى بين يدى الانسان وينالها باستعداده ، لا يحول دونها حجاب الا ما كان من تقصيره غى عمله أو قصوره فى نظره (٣٦) •

فكأن عظمة الدين الاسلامى فى داته تنبع أساسا من كونه قائما على عقيدة التوحيد : تلك التى قال الله تعالى عنها على لسان يوسف عليه السلام : « أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ) ( يوسف — ٣٩ ) • فتخصيص الاستعانة بالله وحده فيما وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكمال التوحيد الخالص » (٣٧)•

واذ كان ذلك سببا فى عظمة الاسلام فى ذاته فهو فى الوقت عينه سبب فى عظمة الاسلام وفضله على سائر الاديان ودلك من خلال ما يلى (٣٨) :

١ — أول ما يمتاز به دين الاسلام أنه اجتث جذور الوثنية وطهر العقول من الاوهام الفاسدة ، فارتفع شان الانسان أذ صار بالتوحيد عبد الله خالصا فى عبوديته عن كل موجود سواه •

٢ — صرف الاسلام القلوب عن التعلق بما كان عليه الاباء ( السلف غير الصالح ) وسجل الحمق والجهالة على الاخذين بأقوال السابقين ونبه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان ولا تمييزا لعقول على عقول ولا أذهان على أذهان وانما السابق

---

(٣٦) تاريخ الاستاذ الامام جـ٢ ص ٤٣٠ •

(٣٧) تفسير الفاتحة ص ٦٥ •

(٣٨) فى الرد على غرح انطون ( الاعمال الكاملة ) ص ٢٥٩ ـ ٢٩٢ ، وأيضا رسالة التوحيد ص ٨٩ وما بعدها •

واللاحق فى الفطرة سيان ، بل ان الجيل الحاضر له ميزة ( الاعتبار ) بمعرفته العاقبه السيئة لاعمال من سبقه : « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » •

٣ ــ أطلق الاسلام سلطان العقل من كل قيد وخلصه من كل تقليد استعبده ورده الى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع فى ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته ( لا تعارض بين العقل والنقل ) ، أما خارج حدود شريعته فلا حد له فى العمل ولا نهاية للنظر •

واذا كانت الدول الاوربية قد بلغت شاوا فى الحضارة فذلك شعاع سطع عليهم من نور الاسلام بعد أن كان رؤساء الدين يحجرون على العقول بدعوى القصور ، وأما أهل التوارة فدانوا لا يفهمون ما يقرأون « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » بهذا التقريع دعا القرآن الى الفهم وفرض الاسلام على كل أن يأخذ بحظه من العلم •

هكذا ارتقت الاديان بترقى الانسان وكمال رقيها بالاسلام • أخذتهم اليهودية بالاوامر الصادعة والزواجر الرادعة .وطالبتهم بالطاعة • ثم خاطبت المسيحية العواطف فيهم وشرعت لهم الزهد والانصراف عن الدنيا وعن الملكوت اذ أن أبواب السماء مغلقة فى وجوه الاغنياء • ولكن عزائم القوم لم تقو على الاحتمال حتى هب رجال الكنيسة ينازعون الملوك وينافسونهم السلطان فانحرف الجمهور الاعظم وتفرقت المسيحية شيعا وأحدثوا بدعا وصرحوا بألا وفاق بين الدين والعقل • وحين جاء الاسلام خاطب العقل واستصرخ الفهم واللب فكشف لاهل الكتاب وجه ما اختلفوا فيه ونبههم الى أن الله

لا ينظر الى الصور ولكن ينظر الى القلوب، وأوصى بالتحلى بمكارم الاخلاق ٠

ذلك هو الدين العظيم الذى بالتمسك به يكون التقدم والمجد وبالانفلات منه يكون الضياع والجمود ٠ ذلك هو الدين الذى كان ينطلق بالعقل فى سعة العلم ، ويسبح به فى الارض ، ويصعد به الى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله ، أو يكشف به سرا من أسراره فى خليقته أو يستنبط حكما من أحكام شريعته ، فكانت جميع الفنون مسارح لعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء وتبلغ من التمتع ما تريد ٠ فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين ، وقف العلم وسكنت ريحه ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سير التدريج (٣٩) ٠ ان الاسلام لا يقف حجر عثرة فى سبيل المدنية أبدا ولكنه يهذبها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله ٠

ومهما صادف الامام من عقبات وصعوبات فى طريق اصلاحه — وهذا أمر طبيعى لمن هم مثله — فقد كان أشد تفاؤلا بمستقبل الامة الاسلامية ٠ « فهذا الجمود سيزول ، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهدا عليه بسوء حاله ، ولطف الله بتقييض أناس للكتاب ينصرونه ويدعون اليه ويؤيدونه ، والحوادث تساعدهم ، وسوط عذاب الله النازل بالجامدين ينصرهم » (٤٠) ٠

فهذا الجمود اذن عارض ويمكن زواله ، فلقد عرف من طبيعة الدين الاسلامى أنها تسمو عن أن ينسب اليها هذا المرض الخبيث

---

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢٠ ٠

(٤٠) ن٠م ص ٣٢٠ — ٣٢١ ٠

ـــ مرض الجمود على الموجود ـــ وكم فى الكتاب من آية تنفر من اتباع الابناء مهما عظم أمرهم اذا كانوا على غير انصلاح ، وتدعو الى استعمال العقل فيما كانوا عليه . وهاهم المسلمون قد بدأوا يفيقون من سكرتهم ، ويفزعون الى طلب النجاة ، ويغسلون قذى المحدثات عن بصائرهم . وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم فى انتظارهم يعد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم فى سبيله بروح القدس ويسير بهم الى منابع العلم فيغترفون منه ما يشاؤون ، فيعرفون أنفسهم ويشهدون ما كان قد كمن فيها من قوة ، فيأخذ بعضهم بيد بعض ويسيرون الى المجد غير ناكلين ولا مخذولين (٤١) .

---

(٤١) ن.م ص ٣٣١ .

## محمد اقبال ( مؤسس دولة ، ومجدد فكر ) :(*)

هو واحد من الذين شغلهم هم امتهم ووطنهم فحاول أن يخرج من نطاق فرديته وأن يعبر عن الجميع ، خاصة اذا كان الجميع فى حاجة الى كل من هو مثله ممن أوتى الرغبة فى الاصلاح والقدرة على ذلك الاصلاح • ونلاحظ أن ثمة عوامل وظروفا شكلت شخصية محمد اقبال وجعلت منه قائد أمة ورائد مسيرة ، أما عن تلك العوامل فهى باختصار كما يلى :

---

(*) ولد فى سيالكوت باقليم البنجاب عام ١٢٨٩هـ /١٨٧٣م وكان اجداده من البراهمة ولكن أحدهم اسلم ، وكان ابوه تقيا يميل الى التصوف • وقد تلقى الابن أول تاثير روحى من الاب الذى ألحقه , بكتاب ، لحفظ القران وكان محمد اقبال يتخذ طريقا دينيا بحتا لولا أن صديقا لوالده ـ الذى كان يعمل بالزراعة ـ حث على أن يتلقى الابن اللوم الحديثة ، فالتحق بمدرسة البعثة الاسكتلندية فى سيالكوت فى رعاية صديق الوالد ( مولانا أمير حسن ) وكان ضليعا فى الاداب الفارسية والعربية • والتحق بعد ذلك بالكلية الاميرية فى لاهور حيث اختار الفلسفة مجالا لتخصصه وفيها تتلمذ على يد المستشرق الكبير سير توماس ارنولد • سافر الى انجلترا للدراسات العليا فى الفلسفة حيث حصل على الماجستير ثم اتجه بعدها الى المانيا فحصل على الدكتوراه فى الفلسفة حيث لم تكن الجامعات البريطانية تمنح درجة الدكتوراه لاجنبى فى ذلك الوقت •
وكانت شهرته كشاعر قد ذاعت قبل سفره الى أوربا ، وقد عبر فى شعره عن افكاره الاسلامية • اشتغل بعد عودته من اوربا بالمحاماة التى ظل يمارسها حتى عام ١٩٣٤م والى جانب ذلك اشتغل بالتعليم والتدريس فى الجامعة ولكن فى الخارج ، اذ درس الفلسفة مدة عام ونصف فى المدرسة الاميرية التى كان طالبا فيها وقد تركها لان اشراف الانجليز لم يسمح له أن يبوح بافكاره • وعين عميدا لكلية الدراسات الشرقية ، وعمل فى لجان اصلاح التعليم ، وكان يلقى
=

١ ـ التكوين الدينى الذى تأثر فيه بوالده وبالبيئة الصوفية التى تحيط بهذا الوالد الامر الذى جعل اقبال متماسكا أمام تيار الحضارة الغربية ، فلم يبهره الفكر الاوربى كما بهر كثيرا من المبعوثين الى أوربا • يقول عن نفسه : لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهر لبى أو يغشى بصرى وذلك لان عينى قد اكتحلتا بعلم أئمة المدينة ، لقد مكثت فى أتون التعليم الغربى وخرجت منه كما خرج ابراهيم عليه السلام من نار نمرود • لقد عاد بعد أن حصل على الدكتوراه فى الفلسفة لا ليردد فلسفتها وانما ليكون أشد حبالنبى الاسلام •

٢ ـ الحضارة الغربية التى نهل من مواردها سواء فى الهند أو فى انجلترا وألمانيا ، لقد تعمق فى دراسة المذاهب الفلسفية الغربية فضلا عن الادب الغربى الانجليزى منه والالمانى •

٣ ـ مقدرته الشعرية ، اذ لم يعبر عن أفكاره فى فلسفته فحسب بل فى قصائد شعرية ساعدت على ذيوعها حتى أصبحت أشعاره أناشيد دينية ووطنية يرددها مسلمو الهند فحركت فى نفسهم الأمانى

---

=

المحاضرات فالقى محاضرات فى مدراس عام ١٩٢٨ جمعت فاصبحت أهم كتاب فلسفى له ( تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ) •
استدعته حكومة افغانستان ١٩٣٣ لاستشارته فى اصلاح التعليم فيها ، وكان قد سافر قبلها الى لندن حيث شارك فى وضع دستور الهند ١٩٣٢ ، ومر اثناء عودته بفرنسا حيث قابل الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون •
شارك فى السياسة حيث كان عضوا عاملا فى حزب الرابطة الاسلامية وانتخب فى الجمعية التشريعية عام ١٩٢٦ وكان يدعو الى استقلال المسلمين فى دولة تجمعهم ، ثم أصبح رئيسا لحزب الرابطة الاسلامية فى البنجاب ١٩٣٥ ، توفى فى أبريل عام ١٩٣٨ •

لاقامة دولة خاصة بهم فاقبال هو الزعيم الروحى لاقامة دولة باكستان • وكان اقبال يرى فى الفلسفة تعبيرا عن الحقيقة ولكن دون وجدان ، فان تخلل التعبير عنها وجدان فهو الشعر ، على انه صان موهبته عن الموضوعات التافهة التى يطرقها معظم الشعراء ووجه طلقته الشعرية الى خدمة الاسلام والمسلمين والتغنى بمجد السلف وتنبيه الخلف الى ما يحلق بهم من مؤامرات ومكائد من قبل أعدائهم ولعل أكبر شخصية أثرت شعرا فى نفس اقبال وجعلته يصوغ أعمق المعانى الفلسفية وأسمى القيم الروحية فى قالب شعري هو شاعر الفرس الصوفى جلال الدين الرومى ( ت ٦٧٢م ) أما عن أهم كتبه فى مجال الفلسفة فكانت : ١ — تطور الميتافيزيقا فى فارس (كتب بالانجليزية) • ٢ — تجديد الفكر الدينى فى الاسلام وهو من أهم كتبه التى تعبر عن آرائه الفلسفية ( كتب بالانجليزية ترجم الى ( اللغة العربية ) • كما أن له عدة دواوين وقصائد شعرية ضمنها آراءه — كما سبقت الاشارة — وكتبها بالفارسية وبالاردية منها على سبيل المثال : أسرار الذاتية ( أسرا خودى ) — رسالة الشرق ( بيام مشرق ) — الكتاب الخالد ( جاويدنامة ) — جناح جبريل ( بال جبريل ) (١) •

---

(١) لقد قام بترجمة بعض هذه القصائد الى العربية شعرا الدكتور عبد الرحمن عزام واحمد رامى وغيرهم •ومن بين ارائه المترجمة نثرا وشعرا •

« ياشاكيا جور الزمان .ويااسير الوهم والحسبان، اجعل قميصك ثوب الاحرام. واطلع الصبح فى هذا الظلام ، واستغرق كاباتك فى السجود حتى تكون سجدة للواحد المعبود ، ان المسلم الاول خضع للخلاق فسيطر على الافاق ومشى على الشوك فى سبيل الحق فأنبت الورد فى الغرب والشرق • » انى لارعد من خزيك يوم يسألك للرسول : قد أخذت منا كلمة الحق فلماذا لم تسلمها الى الحق ؟ »

=

أما عن أهم آرائه التى ضمنها وجهة نظره فى التجديد والتى عبر عنها فى كتابه ( تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ) فنذكر بعضا منها • وكما سبقت الاشارة أثناء حديثى عن الشيخ محمد عبده كمجدد فان ثمة مشكلة تطرح نفسها على من كانت تلك مهمته وتؤرقه وتفجر فيه طاقة الحماسة من أجل الاصلاح والتغيير • أما هذه المشكلة فتتمثل فى تأمل أحوال المجتمع والامة ، أى النظر الى الواقع أو الحاضر ، فاذا كان به خلل — وهو كذلك من وجهة نظر اقبال — فكيف السبيل الى اصلاح ذلك الخلل فى بنية الفكر وتطبيق التشريعة والالتزام بالعقيدة ؟ بعبارة أخرى كيف يكون الحل : هل نستقى الحل الى الخروج من الازمة من ماضينا الاسلامى وعلى وجه الخصوص من جانبه القوى المشرق ( وتلك نزعة الى احياء التراث ) أم نستقى الحل من حاضر غيرنا بما به من اختلاف فى العقيدة والفكر والايديولوجية ( وتلك نزعة الى التحديث والمعاصرة ) ؟

والحقية أن هذه المعادلة تواجه معظم الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى ، أو لنقل هى مفاضلة بين أبعاد الزمان : انكار للماضى لحساب الحاضر ؟ أم عود الى الماضى • ونسيان ماعداه •

---

=

— انما الكافر حيران　　له الافاق تيه
وارى المؤمن كونا　　تاهت الافاق فيه
— ولا أهفو الى نيران غيرى　　كما يهفو الفراش الى الحريق
اذا حلك الظلام كعين ظبى　　انرت بنار اضلاعى طريقى
— اذا الايمان ضاع فلا أمان　　ولا دنيا لمن لم يحيى دينا
ومن رضى الحياة بغير دين　　فقد جعل الفناء لها قرينا

(٢) راجع موقف الحضارة الاسلامية فى ضوء نظرية التحدى والاستجابة عند أرنولد توينبى من خلال استجابتى التشكل والتزمت ( د• أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ )

ولا شك أن التوفيق المتزن فى هذه الحالة يعد أفضل سبيل لفض ذلك الاشكال والخروج من دائرة الافضلية • وهذا الحل ارتضاه نفر غير قليل من مجددى العصر وهو نفسه الحل الذى ارتضاه مفكرنا محمد اقبال والذى أميل اليه أنا شخصيا واعتبره أفضل طريق وليس مجرد توفيق : أخذ من ماضينا بحساب ، وأخذ من حاضر غيرنا أيضا بحساب •

يذكر محمد اقبال أن الواقع الذى نحياه ( مواكبه للعصر ) هو واقع مادى صرف سيطرت فيه المادة على كل شىء حتى على الفكر ! • وفى ظل هذه النزعة المادية السائدة قل الاهتمام بالبعد الروحى وهنا حدث الخلل الذى انعكست آثاره على كل شىء • ولما كان التصوف — بكل ما فيه من زهد للمادة — مقابلا لذلك التيار المادى ، فقد تطرف أصحابه فى فهم العقيدة والدين وتزيدوا لمجرد مجابهة أصحاب التيار المادى • يقول اقبال : « ان الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطور فى نواحى تفكيره قد اعتاد الفكر الواقعى ، ذلك النوع من التفكير الذى زكاه الاسلام نفسه فى المراحل الاولى من تاريخه الثقافى على الاقل • وقد جعلت هذه العادة الرجل العصرى أقل قدرة على هذه الرياضة النفسية (الروحية) • بل بات يشك فى قيمتها لانها عرضة للخداع • وقد عملت المذاهب الصوفية الصحيحة عملا طيبا من غير شك فى تكييف الرياضة الدينية فى الاسلام وفى توجيه خطاها • ولكن الممثلين لفكرة التصوف فى العصر الاخير بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى الهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية • وهم يزاولون أساليب خلقت لاجيال كانت نظرتنا نحن فى نواح هامة » (٣) •

---

(٣) تجديد التفكير الدينى فى الاسلام — المقدمة •

ويذكر محمد اقبال أن أوربا قد أقامت حضارتها الحديثة على العقل ، ولكن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس الا مليلا فى حين استطاع الدين آن ينهض بالافراد وأن يبدل الجماعات وأن ينقلها من حال الى حال • لقد سخر الغربى الطبيعة وسيطر عليها ولكنه أدرك جانبا من الحقيقة فقط ، انها الحقائق الجزئية ، أما الحقيقة الكلية فلا يمكن الوصول اليها بمنهج العلم • ولم يستطع المذهب الوضعى — ورائده أوجست كونت — أن يفرق بين التجربة الخارجية التى هى منهج الكشف عن الحقائق العلمية وبين التجربة الدينية التى هى منهج الدين ، ذلك أن الدين لا يفسر بالتجربة الخارجية ولا بقوانين العلم ، فالتجربة الدينية اذن ذات طابع فريد (٤) •

ولا يقصد محمد اقبال بذلك أن الدين يقوم على عواطف وانفعالات ، فان الاسلام حرصا منه على أن يسمو بالدين على مجال الانفعال والعاطفة حرم استخدام الموسيقى فى العبادة كما أنه أكد صلاة الجماعة لما يمكن أن تؤدى اليه العزلة من انفعالات • ان التجربة الدينية لا تقوم على البصر والعين بل البصيرة بالقلب •

ومع بيان التفرقة بين العلم وموضوعه والدين وموضوعه الا أن ذلك لا يدل على اختلاف فى الغاية بينهما • ولا يغنى أحدهما عن الاخر ، فالدين لا يغنى عن العلم لان العلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، كما أن العلم لا يغنى عن الدين لان النفس الانسانية لا تشعر بسعادتها العظمى الا فى نوع من الاتصال أو الصلاة للذات المطلقة وهو الله تعالى ، ومن تم جاء قوله تعالى : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » فالسمع والبصر وسيلتا معرفة العلم الطبيعى والفؤاد وسيلة المعرفة الدينية والانسان مكلف بهذه الوسائل جميعا •

---

(٤) انظر المرجع السابق ص ٣٦ وما بعدها •

ويحاول محمد اقبال فى سبيل عقد مقارنة بين الأمة الاسلاميه فى ضعفها فى العصر الحديث وبين الحضارة الغربية المزدهرة ، يحاول بيان أسباب تقدم الغرب والتركيز على جانب العلم دون الدين • ويذهب اقبال الى أن مرجع ذلك هو أن الحضارة الاوربية فى العصر الوسيط قد ركزت على الحياة الروحية متجاهلة الحياة الحضارية المادية واستندت فى ذلك الى عبارات من الانجيل ( لا تستطيع أن تخدم سيدين : الله والمال ) ، ( لان يدخل غنى فى ملكوت الله أصعب من أن يدخل الجمل فى سم الخياط ) وغير ذلك من العبارات • ومن ثم فانه حين جاء عصر النهضة ثم عصر التنوير كان رد الفعل ، اذ سادت النزعة العقلية والاتجاهات الانسانية • ولقد ركزت معظم تلك الاتجاهات اهتمامها فيما اغفلته الحضارة المسيحية فى العصر الوسيط ، حيث ركزت اهتمامها فى المادة بدلا من الروح فى الانسان ، وفى العلم بدلا من الدين • انه حين قال السيد المسيح كلمته : ليس بالخبز وحده يحيى الانسان جاءت عبارة كارل ماركس بالبديل الاخر : ولكنه بدون الخبز لا يعيش • هكذا جاءت هذه الاتجاهات والمذاهب من عقلانية وانسانية ووضعية وماركسية كرد فعل للانفصال والتعارض بين الحياتين المادية والروحية ومعالجتهما على أنهما بديلان فى قضية شرطية منفصلة : اما كذا أو كذا • وليس لذلك كله محل فى الاسلام لانه عالج الحقيقة فى شكل قضية عطفية : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا » ، « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » •

ومن ناحية أخرى لم تقم المسيحية كوحدة سياسية وبيئية ومن ثم فانه بعد أن دانت الدولة الرومانية بالديانة المسيحية ظهر التعارض بين الكنيسة والدولة بوصفهما سلطتين متمايزتين واستمر

الخلاف على الاختصاص متخذا شكل خصومات لاحد لها بين السلطتين الدينية ( وممثلها البابا ) والدنيوية (وممثلها الامبراطور)• ولم يكن لمثل هذا أن يقع فى الاسلام لانه نشأ منذ البدء كمجتمع دينى يعنى بشئون الدنيا ، ليس فى الاسلام « أدوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » وانما فيه « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » •

ويدافع اقبال عن أصالة الفكر الاسلامى فى عصوره الزاهرة وأنه ابداع اسلامى خالص • فيذهب الى أنه من الخطأ تصور الفكر الاسلامى قد صاغته أو شكلته الفلسفة اليونانية ، فان الفلسفة اليونانية مع أنها قد رسمت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الاسلام الا أنها بطبيعتها تباين طبيعة الاسلام • لقد كان سقراط يقصر همه على عالم الانسان ، وكان يرى أن معرفة الإنسان هى الفلسفة الحقة • وكان أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط فقدح فى الادراك الحسى الذى يفيد الظن • وما أبعد هذا كله عن روح القرآن الذى يحث الانسان على أن يتأمل فى ملكوت السموات والارض وما فيهما بل أن يتدبر حتى فى موجود ضئيل الشأن مثل النحل « وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون » لقد أكد القرآن جانب الملاحظة ، جانب الاتجاه الى الخارج الى السموات والارض ، الى تصريف الرياح ، الى النجوم ، الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت ، والى الأرض كيف سطحت ، والى الشمس والقمر ، حتى الى الحب والنوى • هكذا أيقظ القرآن روحا تجريبية فى عصر كان يرفض عالم المحسوسات بوصفه قليل الغناء فى بحث الانسان • لقد تناولت الفلسفة اليونانية الحقيقة بالنظر العقلى المجرد ولا يمكن أن تقوم على التفكير النظرى المجرد حضارة يكتب لها البقاء • ان القرآن لا يستحسن الكليات المجردة بل يعنى دائما بالشخص العين المتجلى فى قصص القرآن • ان روح

الثقافة الاسلامية ــ ودستورها القرآن ــ أنها جعلت المحسوس نصب عينها • ولم ينشأ منهج الملاحظة والتجربة فى الاسلام نتيجة توافق بين الفكر الاسلامى والفلسفة اليونانية ، بل كان راجعا الى صراع عقلى طويل المدى بين تعاليم الاسلام وبين فكر اليونان الذى غشى على أبصار فلاسفة الاسلام فلم يدركوا معانى القرآن (٥) •

ان العقلية اليونانية تتمثل العالم مغلقا ثابتا ، اذ الثبات عندهم دليل الكمال بينما التغير دليل النقص • والارض عندهم هى مركز الفلك المحيط تتحرك الكواكب حوله ، ومع ذلك فالأرض التى هى أهم مركز الاجرام أقل الكواكب كمالا لانها مصدر التغيرات ، انها عالم الكون والفساد ، عالم العناصر •

أما السموات عندهم فهى خالدة روحية غير مادية • وحين يتحدثون عن التغير على الارض فهو تغير محدود ، تغير الافراد مع ثبات النوع ــ انتقال من القوة الى الفعل كانتقال البذرة أو النواة الى شجرة أو نخلة • لقد تصور اليونانيون العالم اذن تصورا أرستقراطيا : الفلك المحيط ــ كواكب المجموعة الشمسية ــ عالم النفس الكلية وعالم الصور والهيولى ــ عالم الكون والفساد (الانسان ــ الحيوان ــ النبات ــ الجماد ــ العناصر ) • لقد رتبوه فى درجات متدرجة مغلقة ، كل فى طريقة مرسومة • لقد تمثلت العقلية اليونانية الكون فى سكونه ، يتضح ذلك لدى زينون الذى أبطل الحركة وحتى حينما تصوره هيرقليطس متغيرا فالتغير فى حدود الحركة الدائرية الصاعدة النازلة لا تجديد ولا تطور •

---

(٥) المرجع السابق ص ٨٠ وما بعدها •

ويتمثل السكون والثبات والجمود فى منطق أرسطو القائم على القياس . فالحالات الجزئية فى هذه الحياة المتشابكة المعقدة تفسر فى ضوء قواعد كلية جامدة مقررة ومن ثم فلا جديد فى القياس .

أما الاسلام فقد تمثل الكون وتصوره متحركا ، يتضح ذلك فى آيات اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر حتى الظل أشار الله تعالى الى حركته . وليست الحركة فى الاسلام وفقا للسنة الكبرى لدى هيرقليطس والرواقيين بل هى حركة متطورة متجددة « يزيد فى الخلق ما يشاء » . ان العالم فى الاسلام حقيقة لم تقع كلها بل هى فى سبيل أن تقع دائما ، ومن ثم تصور مسكويه واخوان الصفا الكون متطورا ثم بلغ ابن خلدون بذلك الذروة فى تفسيره للتاريخ حيث الحضارات تتجدد باستمرار . والمثل الاعلى للعلم عند اليونان هو الهندسة : شكل محدود ــ سطح مستو مغلق ، ومن ثم كان التناهى فى طابع العقلية اليونانية . بينما المثل الاعلى فى الاسلام فى مجالين : الاول فى التصوف وفى العبادة العادية للمسلم حيث سعى الانسان الدائم الى الاتصال باللامتناهى « وأن الى ربك المنتهى » . والثانى فى الجبر الذى ابتكره الخوارزمى وانتقل بذلك من السطوح المستوية المحدودة الى ميدان عقلى خصب مكن الرياضيات من الانطلاق الى الكميات اللامتناهية .

وهكذا يتأدى اقبال من هذه المقارنات بين الحضارة فى ظل الاسلام والحضارة اليونانية التى هى أساس الحضارة الغربيــة الحديثة ، يتأدى من هذا الى استئصال الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى قد شكل الثقافة الاسلامية ,واثبات أن التطور والتجدد هما وحدهما المعبران عن روح الاسلام .

ونصل فى النهاية الى موطن الداء الذى هو نفسه منطلق الدواء فى تخلف الحضارة الإسلامية وفى تأخر المسلمين . يتساءل اقبال

عن سر الجمود الذى لحق بالمسلمين ولا نقول الاسلام ويرجع ذلك فى نظره الى عاملين أساسيين :

١ ــ اغلاق باب الاجتهاد : فلقد جعل أهل السنة الاجتهاد الاصل الثالث للتشريع ولكن المتأخرين منهم أنكروا تطبيقه العملى (٦) فلقد حدث بعد تخريب التتار لبغداد فى القرن الثالث عشر أن خشى رجال الفكر من وقوع انحلال آخر يودى بالنظام الاسلامى فركزوا جهودهم فى الحفاظ على ما هو قائم فأنكروا كل تجديد فى أحكام الفقه (٧) ولكن فاتهم أن تبجيل الماضى تبجيلا زائفا ليس علاجا لانحلال شعب من الشعوب • ان حكم التاريخ أن الافكار البالية لا تستطيع أن تنهض بين قوم بليت هذه الافكار على أيديهم • ولقد كان تاريخ الاسلام شاهدا على مقدرة هذا الدين على التفاعل مع الافكار المحيطة به ، فلقد استطاع المسلم أن يوفق دائما بين رأيه الدينى وبين مبادىء الثقافة التى استقاها من الامم المحيطة به • على أنه اذا كنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الاسلامى الا أنه ينبغى الاشارة الى أن هناك فارقا بين التجديد والاصلاح الدينى فى أوربا • ان أية محاولة تجديدية لكى تبقى فى فلك الاسلام ولا تتجاوز حدوده فانها ينبغى ألا تعدل من أصوله مادام القرآن له صفة التأكيد فيما تناوله من تشريعات ومادام النص قد انتهى برسول الله (ﷺ) •

٢ ــ التصوف فى مرحلته الاخيرة : فلقد أضر التصوف بالمسلمين أكثر مما أضر بأي شعب آخر ، لقد علم المسلم نوعا من

---

(٦) انظر فى ذلك الكتاب الرائع ( أزمة الفكر السياسى فى الاسلام ) د• عبد الحميد متولى •

(٧) راجع مواكبة التطور لجهود الفقهاء المبدعة اجتهادا فى عصر النهضة الاسلامية فى الجزء الخاص بذلك عن هذا البحث •

الزهد الزائف اذ جعله يقنع بجهله • وقد أنكر اقبال على التصوف فى مرحلته الاخيرة ثلاثة أمور •

(أ) الرهبانية : وهى فكرة مسيحية بينما حياة المسلم كفاح ( لا رهبانية فى الاسلام ) •

(ب) فكرة الفناء فى الله بما يصاحبها من شطح وهى ترجع الى أفكار من الديانه الهندية •

(جـ) مذهب وحدة الوجود : وقد عارض اقبال هذه الفلسفة لانها تستبدل بقول : لا اله الا الله عبارة : لا موجود الا الله • فالاسلام لم ينف تعدد الموجودين وانما نفى تعدد الآلهة •

ويذكر اقبال — كمحمد عبده — أن عقيدة الجبر والتواكل التى ارساها التصوف هى المسؤولة عن هذا الضعف والهوان والتخلف الذى حل بالأمة الاسلامية •

ولكن كيف السبيل الى الخلاص ؟ لا ينكر اقبال أن يكون التجديد آخذا من أسباب الحضارة الغربية ولكن تبقى جذوره القوية مستمدة من روح العقيدة الاسلامية وبالاقتداء برسول الله ﷺ • يقول اقبال عن الرسول ﷺ : « لقد فتح باب الدنيا بمفتاح الدين ، بأبى هو وأمى لم تلد مثله ولم تنجب مثله الانسانية • افتتح فى العالم دورا جديدة واطلع فجرا جديدا ، وكان يسوى فى نظره بين الرفيع والوضيع ، كان يأكل مع مولاه على خوان واحد • جاءته بنت حاتم أسيرة مقيدة سافرة الوجه خجلة مطرقة الرأس فاستحى النبى عليه الصلاة والسلام والقى عليها رداءه • نحن أعرى أمام البشرية من هذه السيدة الطائية بعد أن خلفنا ديننا وراءنا ظهريا ، نحن عراة أمام أمم العالم ولا يسترنا الا رداء الرسول » •

# البـــاب السادس

## الشيخ زاهد الكوثري

### وجهوده في مجال الفكر الإسلامي

# مقدمة

يمثل الفكر الإسلامي المعاصر محاولة جادة للخروج من أزمة مطبقة وحالة جمود فكري طال أمدها . وإذا كان الفكر الإسلامي في الماضي عبر عن روح الصمود الإسلامية الخالصة في مواجهة تيارات ثقافية عاتية جاءت من الشرق ومن الغرب ومن داخل المسلمين أنفسهم ! ، فإن الفكر الإسلامي المعاصر يواجه تحديات أشد عنفاً وأكثر ضراوة . ومن هنا يمكن تفسير ظهور بعض (مشروعات) الفكر الإسلامي المعاصر - إذا جاز هذا التعبير - بوصفها شكلاً من أشكال الميلاد المتعسر . فإن الضغوط الفكرية والثقافية من داخل الأمة الإسلامية خارج تمثل عبئاً ثقيلاً يكبل أي مد فكرى أو ثقافي إسلامي معاصر . فالهجمة شرسة والخصوم قد أعدوا لكل شئ عدته ، والجهود نحو الطمس والتخريب منظمة ومتكاملة .

ولكن بالرغم من هذه الصورة القاتمة وتلك المحاولات الحثيثة نحو القضاء علي الهويّة الإسلامية فإن ذلك لم يحل دون قيام محاولات إسلامية جادة تؤكد بعمق وإصرار علي إبقاء الفكر الإسلامي المعاصر كياناً بارزاً ومستقلاً ، ومن بين هذه المحاولات ما قام به المفكر الإسلامي المعاصر الشيخ محمد زاهد الكوثري . فلقد كان الكوثري واحداً من كوكبة من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين لم يزدهم ضلال غيرهم سوي التمسك بعروة الحق الوثقي التي لا انفصام لها . وجاءت دراستي هذه للشيخ زاهد الكوثري محاولة لإلقاء الضوء علي جهود مفكر إسلامي معاصر لم ينل حقه في الدراسة بالرغم من أن له جهوداً بارزة في مجال الدراسات الإسلامية بصفة

عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة . فلقد هاجر من تركيا إلي مصر في أوائل القرن الحالي فاراً بدينه وبفكره تحت ضغط العلمانيين الكماليين من الأتراك ، واستقر بأرض الكنانة بلد الأزهر ومستقر العلماء والمفكرين والحصن الحصين للإسلام والمسلمين . واستطاع الكوثري في مصر أن ينشر فكره وأن يتبادل الآراء وأن يتصادم أحياناً مع مفكرين ومذاهب .

وتتألف هذه الدراسة من ثلاثة فصول قمت من خلالها بالتعريف بالرجل وبيان ظروف عصره وأهم ملامح حياته ثم استعرضت كتاباته ثم انتقلت إلي بيان مذهبه وفكره . والشيخ زاهد الكوثري كشأن الشخصيات ذات العقلية العميقة والثرية له أنصار وتلاميذ يتبنون فكره ويدافعون عنه ، كما أن له خصوماً يكيلون له الإتهامات ويحاولون الإنتقاص منه . ونحاول في دراستنا هذه أن تقف علي جانب من تلك الخصومات الفكرية التي مثّلت في ذاتها إنعاشاً للحياة الفكرية والثقافية الإسلامية المعاصرة . ونسأل الله سبحانه أن يبصرّنا بالحق ، وأن يهدينا إلي الحق ، وأن يثبتنا علي الحق . إنه نعم المجيب.

**محمد أحمد عبد القادر**

# الفصل الأول

## الكوثري.. نشأته وظروف عصره

ولد محمد زاهد بن الحسن الحمي الكوثري يوم الثلاثاء الموافق السابع والعشرين من شهر شوال سنة ١٢٩٦ هـ مع إنطلاقات أذان الفجر ، وذلك في قرية الحاج حسن أفندي التي تقع شرقي الآستانة . وينحدر هذا الرجل من أصل جركسي ويعرف أحد جدوده الأوائل باسم (كوثر) ومن هنا جاء تلقيبه بالكوثري .[1]

ولقد تلقي محمد زاهد الكوثري مبادئ معارفه وأول تعليمه علي يد شيوخ منطقة دوزجة التي تتبعها قريته . ثم انتقل بعد ذلك مع أسرته إلي الآستانة سنة ١٣١١ هـ حيث التحق فور إنتقاله إليها بمدرسة دار الحديث بها. كما طلب العلم في مسجد الفاتح حيث تلقي أصول العلوم الشرعية علي الشيخ إبراهيم حقي الأيني ، والشيخ علي زين العابدين الأصلوني . وكان نظام التخرج ونيل شهادة العالمية آنذاك يتم كل خمس سنوات حيث يصدر بذلك أمر سلطاني . وكان أمتحان العالمية لمحمد زاهد الكوثري سنة ١٣٢٥ هـ ، ومن أشهر المشايخ الذين أجروا الإمتحان له كل من محمد أسعد الأخسخوي الذي ولي مشيخة الإسلام بعد ذلك ، ومصطفي بن عظم الداغستاني ، وإسماعيل زهدي الطوسيوي . ومن أهم العلوم التي حصلها وتم إمتحانه فيها : القرآن وعلومه والسنة النبوية وعلم التوحيد أو علم الكلام وعلم الفقه وأصوله .

---

(١) أنظر في ذلك ترجمته الذاتية المعروفة باسم التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز ، ص ٥ ومابعدها – مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٦٠ هـ .

وقد نال محمد زاهد الكوثري شهادته في العالمية سنة ١٣٢٥ هـ والتحق فور تخرجه بجامع الفاتح يعمل مدرساً به ، حيث خطي أولي خطواته تجاه محاولة نشر فكره الإسلامي الإصلاحي في بيئة إسلامية كانت تعيش إذاك حالة تخلف شديد وانقسام وضعف .

ولم تكن دولة الخلافة الإسلامية العثمانية وحدها هي التي تحيا مثل تلك الحالة ولكنها كانت الأبرز في هذا الصدد بوصفها مركز الأمة الإسلامية في تلك الفترة . ولنا أن نتصور مدي تلك الحالة التي كانت عليها الأقطار الإسلامية الأخري المنضوية تحت لواء الخلافة العثمانية إذا ماكان القلب أو المركز معتلاً وفاسداً وضعيفاً ومتخلفاً . إن دولة الخلافة في هذه المرحلة قد أخذت تهيئ نفسها لما اصطلح علي تسميته سياسياً في تلك الآونة (مرحلة الرجل المريض) الذي يسقط من تلقاء نفسه وتصيبه الشيخوخة من داخله فيدفع بصورته هذه كل من حوله إلي الطمع فيه واقتسام تركته دفعاً .

لقد عاش الكوثري هذه الظروف التي صبغت الحياة العامة في تركيا وانعكست بدورها علي كل الدول الإسلامية الأخري التي تدور في فلك الخلافة العثمانية . واستغل الكوثري فرصة عمله بأحد أكبر مساجد الآستانة لكي يدعو إلي توعية المسلمين في تركيا وغيرها وإلي ضرورة الوحدة الإسلامية الشاملة وتبصرة تلاميذه إلي حسن تفهم عقيدتهم الإسلامية والوقوف علي أصولها ، وكذلك الدعوة إلي تطوير مناهج التعليم في البلدان الإسلامية بحيث تستوعب ظروف العصر مع عدم إنسلاخها من الجذور الإسلامية المتمثلة في عصر النبوة والعصور الزاهية التي تلت هذا العصر

المبارك الذي واكب سلف الأمة الصالح .

ولما كانت محاولة الكوثري لتطوير الواقع التعليمي والثقافي لعصره قائمة أساساً بل ومستنبطة من قيم الإسلام الراسخة ، فقد أدي به ذلك إلي الدخول في ساحات خلافات كثيرة مع تيارات واتجاهات فكرية مناهضة لأسلوبه هذا . ومن أبرز الاتجاهات المناوئة له الاتجاه الاتحادي العثماني الذي كان يسيطر علي السلطة وقتئذ . ولعل الذي دفع أصحاب هذا الإتجاه إلي التصادم الفكري مع مشروع الكوثري نحو التطوير أن لديهم مشروعاً مختلفاً رفعوا شعاراً له : التطوير ولكنه في حقيقته كان إرهاصة لفكر علماني سعي إلي القضاء علي العلوم الدينية نهائياً تحت زعم تطويرها . وهكذا تعرّض الكوثري لاضطهادات ومضايقات أولي الأمر في تلك الفترة .

وقد مكث الكوثري في عمله بجامع الفاتح يدرس علوم البلاغة والعروض إلي أن اضطر إلي طلب الانتقال إلي معهد فرعي في بلدة تسطموني بوسط الأناضول تحت وطأة الاضطهاد وشدة الإيذاء . وقام هناك بتدريس مقرر الفقه وأصول الفقه .

ولقد عاد الشيخ الكوثري مرة أخري إلي الآستانة ولكنه في هذه المرة التحق بالعمل مدرساً في مدرسة ليلية كبيرة تشرف عليها جمعية خاصة تسمي دار الشفقة الإسلامية . وظل الكوثري بعمله هذا إلي أن عزل عن منصبه فغادر الآستانة ثانية ولكنه توجه هذه المرة إلي مصر علي متن الباخرة العباسية إحدي بواخر شركة البوستة الخديوية حيث وصل إلي مدينة الإسكندرية يوم الأحد الثالث عشر من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٤١ هـ الموافق

الثالث من ديسمبر سنة ١٩٢٢م . ثم غادر الإسكندرية إلي القاهرة التي كانت مركزاً لإقامته وعمل بها مدرّساً بمدرسة محمد بك أبي الذهب التي كانت معروفة بين العامة باسم التكية التركية .

أما عن قولنا بأن القاهرة كانت مركزاً لمقام الكوثري بمصر حيث مثلّت محور انطلاقه إلي بلدان إسلامية أخري يعود بعدها إلي القاهرة . ومن أشهر البلدان التي قام بزيارتها الشام (سوريا) وفلسطين .

ولقد تنقل الكوثري بين أحياء القاهرة المختلفة ولكنه كان يؤثر دائماً أن يكون قريباً من الأزهر . وفي هذه الأثناء التحق الكوثري بدار المحفوظات المصرية لتعريب الوثائق التركية . أما عن أسرة الكوثري فقد كانت له زوجتان كما كان له ولد وثلاث بنات ، وتوفي معظم أفراد أسرته أثناء حياته سواء في الآستانة أو في القاهرة . ولقد مرض الشيخ زاهد الكوثري في فترة شيخوخته وتمكنت منه عدة أمراض من أهمها إرتفاع ضغط الدم وزيادة نسبة السكر التي أنهكت جسمه فضلاً عن الشيخوخة نفسها .

ولقد توفي الشيخ زاهد الكوثري يرحمه الله يوم الأحد التاسع عشر من شهر ذي القعدة عام ١٣٧١ هـ . وصُلّي عليه بالجامع الأزهر في ظهر اليوم التالي لوفاته حيث أم المصلين الشيخ عبد الجليل عيسي شيخ (عميد) كلية اللغة العربية آنذاك ودفن بالقاهرة بمقابر الإمام الشافعي وقد صاغ له حسام الدين القدسي هذه الأبيات التي وضعت علي مقبرته .

ياواقفاً بشفير اللحد معتبراً     قد صار زائر أمس اليوم قد قُبرا

فالموت حتم فلا تغفل وكن حذراً     من الفجاءة وادع للذي عبرا

فالزاهـــد الكوثري ثاو بمرقده     مسترحماً ضارعـاً للعفو منتظرا

ومن أهم صفات الشيخ محمد زاهد الكوثري - فيا يذكره عنه أحد تلاميذه ويدعي الشيخ أحمد خيري [١] - أنه كان طويل القامة ضخم الهامة، قصير اللحية ، أشيب الشعر ، حديد السمع والبصر . وكان جميل الخط العربي كما كان يجيد اللغات العربية والتركية والفارسية . ولكنه كان إذا نطق بالعربية تبدو عليه مسحة طفيفة من اللكنة الأعجمية ، إلا أنه بصفة مجملة كان كلامه واضحاً في عامية العربية وفصيحها . ولقد عرف عن الشيخ زاهد الكوثري أنه كان أديباً ناثراً وشاعراً ولكن شعره لم يكن في جودة نثره .

ولقد كانت ذاكرته القوية - خاصة في حفظ الأسماء - معينة له في عمله بالمخطوطات النادرة في الآستانة ومصر والشام ، وفي جعله حجة لايباري في علم الرجال . وبالرغم من أن الكوثري كان له باع كبير في كل العلوم الشرعية بلا استثناء ، إلا أنه أظهر براعة فائقة في دراسة وتدريس علم الفقه وعلم الكلام . ولقد سمح له تمكنه هذا من أن يكون ذا ثقافة واسعة في هذا المجال والإلمام بجميع الجوانب فيه ، كما مكنّه من أن يكون ذا حجة وبرهان قوي في الخصومات الفكرية التي خاضها وما أكثرها . فلقد كان الكوثري (مشاكساً فكرياً) إذا جاز هذا التعبير ، وكما كان له كثير من المؤيدين فإنه اكتسب كذلك خصوماً أكثر .

---

(١) أنظر ، أحمد خيري : الإمام الكوثري ، ص ٢١ ومابعدها ، ط . أولي ، القاهرة ١٣٧٢هـ.

ونتحدث الآن عن أهم شيوخه وأساتذته الذين كوّنوا ثقافته وفكره كما أخبر هو عن ذلك من خلال ترجمته الذاتية . (١)

فأول أساتذته وشيوخه والده الشيخ حسن بن علي الكوثري الذي كان ذا علم واسع في الشرعيات حيث تلقي علومه الشرعية علي عدد من المشايخ. أهمهم شيخه الأزهري سليمان الشرلي الأزهري . وأمر بديهي أنه إذا نشأ طفل في بيئة علم وثقافة فإنه - غالباً - ما يترعرع في هذا المناخ ويتأثر بشدة من خلال ماحوله . وكان من أهم ما تلقاه عن والده علوم التفسير والحديث والفقه ، خاصة الفقه الحنفي الذي تمذهب به علي ماسنشير بعد ذلك. ويذكر الكوثري أن له مشايخ وأساتذة آخرين تتفاوت أقدارهم من حيث درجة التأثير العلمي عليه وهم : الشيخ دولت (ت ١٢٨٤ هـ) والشيخ موسي الاسترخاني المكيّ (ت ١٣٠٢ هـ) والشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانوي (ت ١٣١١ هـ) ولقد تعلم الكوثري علي هذا الأخير - فضلاً عن العلوم الشرعية السابقة - علم التصوف بحيث قرأ أحوال الصوفية وتعرّف علي أخبارهم من خلال الشيخ الكمشخانوي الذي كان صوفياً ومشغولاً بأمر التصوف والصوفية .

ومن كبار مشايخ زاهد الكوثري الشيخ إبراهيم حقي الأكيني الذي كان شديد الذكاء وكان صاحب فضل كبير علي الكوثري في علوم اللغة العربية والأدب العربي وكذلك علوم المنطق والفلسفة . ومن مشايخه الذين تلقّي علي

---

(١) أنظر ، الكوثري : التحرير الوجيز ، ص ١٨ ومابعدها .

أيديهم علوم التفسير والحديث ومصطلح الحديث كل من الشيخ علي زين العابدين الأصلوني ، والشيخ حسن القسطموني ، والشيخ يوسف ضياء الدين التكوشي .

وإذا كان أولئك هم أهم شيوخ الكوثري وأساتذته الذين كوّنوا شخصيته العلمية ونسجوا الخطوط العامة لفكره ، فإن له تلاميذ كثيرين ينتسبون إلي بلدان إسلامية متعددة . ولعله ليس من المبالغة القول بأن تلاميذه الذين تلقّوا العلم عليه مباشرة قد بلغوا عدة مئات . ومن أشهر تلاميذ الشيخ زاهد الكوثري : حاجي جمال الألصوني أحد وعاظ مسجد السلطان بايزيد في استانبول . والسيد حسام الدين القدسي صاحب مكتبة القدسي بمصر الذي تعرّف علي الكوثري أثناء رحلته إلي الشام وتتلمذ عليه وأفاد منه . وقد قام القدسي بطبع ونشر كثير من عيون التراث الإسلامي بتوجيه من أستاذه الكوثري . كما قام القدسي بمحاولة ضم أعمال الكوثري بعد وفاته وقام بنشر كثير منها من مقالات وتعليقات وغيرها .

ومن أبرز تلاميذ الكوثري كذلك الشيخ حسين بن إسماعيل أطاي المدرس بكلية الشريعة ببغداد . والأمير حسين خير الدين بن إسماعيل بن السلطان عبد العزيز العثماني (ت ١٢٩٣ هـ) الذي تتلمذ عليه في الآستانة وقبل هجرته إلي مصر .

ومن تلاميذه أيضاً الشيخ عبد الفتاح أبو غدة الذي كان طالباً للعلم بالأزهر واشتغل بعد تخرجه بالتدريس في بلدته حلب . ومن تلاميذه كذلك الشيخ عبد الله بن عثمان الحمصي وهو لازم الشيخ الكوثري في أواخر أيامه حتي موته .

ومن أشهر تلاميذ الكوثري كذلك السيد عزت العطار الناشر المثقف المتبحر المهتم بنشر أمهات الكتب الإسلامية في شتي تخصصات العلوم الشرعية . ومن بين تلاميذه أيضاً محمد رشاد عبد المطلب الذي عمل بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية .

ومن ناحية أخري كان الشيخ الجليل مصطفي عبد الرازق - شيخ الجامع الأزهري آنذاك - صديقاً حميماً للشيخ زاهد الكوثري وكان يجّله وينزله منزلة العلماء من مجالسه ، كما كان يشاوره في كثير من أمور الدين والدنيا ويأخذ بنصائحه . ومن المعروف أن الشيخ مصطفي عبد الرازق كان من أول من سعي إلي جعل دراسة الفكر الإسلامي دراسة أكاديمية لها مناهجها المخصوصة وموضوعاتها المحددة . كما كانت له كتابات في مجال الفلسفة الإسلامية أوضحت الملامح الأساسية لهذه الفلسفة وألقت الضوء علي عقيدتنا الإسلامية وعلي تراثنا الفكري في وقت كان التوجه الفكري والثقافي الأكبر صوب الغرب بحضارته وفكره وثقافته .

وهكذا كان الشيخ مصطفي عبد الرازق - مع الكوثري وغيره - من جيل الرواد في الزمن المعاصر من حيث التوّجه الإسلامي في الدراسة والبحث والتأصيل . كما أسهم الشيخ مصطفي عبد الرازق قبل وفاته في شهر ربيع الأول سنة ١٣٦٦ هـ في تأسيس حلقات درس وبحث أكاديمي كانت النواة الأولي لنشأة وتخصيص أقسام علمية بالجامعات تقوم علي بيان عظمة التراث الفلسفي الإسلامي .

واستمرت هذه الكوكبة العلمية العظيمة من تلامذته تجوا في عطائها بحيث لم يتوقف عطاؤها داخل حدود مصر فحسب ، بل تعدي ذلك فشمل الجامعات والمؤسسات العلمية والثقافية في جميع أركان الأمة الإسلامية والوطن العربي .

أما عن الوظائف التي شغلها الشيخ محمد زاهد الكوثري فقد تدرجت من عمله مدرساً للغة العربية في دار الشفقة الإسلامية ثم عمل أستاذاً للفقه في القسم الشرعي من الجامعة العثمانية وارتقي إلي أن وصل إلي منصب وكيل المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية . وقد سبقت الإشارة إلي عمله بدار الكتب المصرية إبان فترة مقامه بالقاهرة .

ولقد لُقّب الكوثري بعدة ألقاب تدل علي علّو قدره وسمو مكانته في العلم ، فلقد أطلقت علي الكوثري هذه الألقاب التالية ، وكان يطلق عليه أحياناً أكثر من واحد منها في وقت واحد : إمام عصره ، وشيخ علماء مصر التقيّ النقيّ ، اللوذعي الألمعي ، الأديب الأريب ، الشاعر الناثر ، الموّحد المؤخيّ ، الفقيه الجدلي المحقق ، المحدّث المفصّل المدقق ، حجة الله ، زاهد أفندي الكوثري .

# الفصل الثاني

# جهوده في الكتابة والتحقيق

لقد قام الشيخ محمد زاهد الكوثري بجهد واضح من أجل إثراء الحياة الفكرية الإسلامية المعاصرة . وجاءت جهوده تلك متمثلة في كتابات ودراسات تارة ، وتحقيقات وتعليقات تارة أخري ودافعه إلي ذلك كله استنهاض همة الأمة الإسلامية وإيقاظ حماسها نحو استلهام الماضي العريق في صنع مستقبل مشرق . فلم يكتفِ الكوثري بتوجيه تلاميذه وحضور مجالسه العلمية - علي ما ألمحت - إلي طبع ونشر الكتب التراثية سواء بتمويلها من قبل الموسرين أو طباعتها مباشرة علي نفقة بعض أصحاب دور النشر الهاوين مثل المقدسي وعزت العطار ، أقول لم يكتف الكوثري بذلك ولكننا نراه يلزم نفسه بأن يكون نموذجاً يحتذي في هذا الصدد . ولما كان الرجل لايملك من المال إلا مايقيته وأسرته فإنه استفاد بدراساته وعلمه وسعة معارفه في أن تكون له إسهامات فكرية بارزة أضيفت إلي ما صاغه جيل الرواد من المشتغلين بالدراسات الإسلامية في مطلع العصر الحديث .

ونحاول فيما يلي استعراض ذلك التراث الفكري الإسلامي الضخم الذي أنجزه الكوثري علي مدي أكثر من خمسين عاماً وكان بحق إضافة بارزة إلي المحصلة الثقافية بصفة عامة والنتاج الفكري الإسلامي بصفة خاصة.

ويمكن تصنيف كتابات الكوثري علي أكثر من نحو بناء علي اختلاف الأسس أو الإعتبارات التي يقوم عليها التصنيف :

١ - فإذا نظرنا إلي تصنيفها وفقاً لاعتبار هجرته إلي مصر وطنه الثاني ، فيمكن حينئذ القول بأن هناك كتابات كانت قبل هجرته وهي تلك التي صاغها بالآستانة قبل تركها ، كما أن هناك كتابات أخري جاءت بعد

هجرته إلي مصر بعد أن استقر مقامه بها ، حتي وإن غادرها بين الفينة والفينة إلي الحجاز أو العراق أو الشام أو فلسطين ، وهذا هو الإعتبار التاريخي .

٢ - ويمكن تصنيفها من جهة ثانية بناء علي أساس طبعها بحيث نجد أن هناك كتباً ودراسات مخطوطة ، كما أن هناك كتباً محققة ودراسات كثيرة مطبوعة ، سواء تلك التي طُبعت مرة واحدة ونفدت طبعتها أو تلك التي طبعت أكثر من مرة ، وهذا هو الاعتبار الشكلي .

٣ - ويمكن من جهة ثالثة النظر إليها باعتبار موضوعها بحيث يتم تصنيفها إلي دراسات ومقالات خاصة به هو شخصياً ، وتحقيقات وتعليقات لكتب تراثية قام بنشرها . وهذا هو الاعتبار الموضوعي .

٤ - وأخيراً يمكن تصنيف كتاباته وفقاً لمدي نضجه الثقافي والفكري بحيث تشمل المرحلة الأولي من تلك الكتابات ومعظمها مما كتبه في الآستانة وكان إذاك في الثلاثينات من عمره . ومما لاشك فيه أن تلك الكتابات تأتي بصفة عامة أقل عمقاً وأضعف خبرة من مثيلاتها التي صاغها في المراحل المتأخرة من عمره والتي انعكست عليها خبرة السنين وسعة المعارف وعمق الآراء والأفكار . كما أنها تمثل لديه - كما تمثل لدي غيره من المفكرين - خلاصة ما انتهي إليه من اتجاهات وتصورات حيث تعبّر آخر الكتابات لدي المفكر علي مرحلة استقرار الفكر لديه عند توّجه معين وتعطي الانطباع الحقيقي عن نهاية المطاف في تجوله بين المذاهب والأفكار . والأمثلة علي ذلك كثيرة ويمكن أن نعطي نموذجاً لها أبا الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)

الذي بدأ حياته الفكرية علي مذهب الاعتزال ثم انشق عن المعتزلة مذهبياً مؤسساً مذهباً صار ينسب إليه حتي وقتنا الحالي وهو مذهب الأشاعرة إلا أنه عدل عن ذلك المذهب في أخريات أيامه إلي مذهب السلف كما عبّر عن ذلك في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) الذي يمثل نهاية المطاف في تقلبه بين الاتجاهات الكلامية . ويمكن أن نسمي هذا الاعتبار التصنيفي (اعتبار العمق والثبات).

ولعلني بهذا التصنيف التالي لكتاباته وأعماله سواء أكانت دراسات أو تحقيقات أكون قد ضمّنت هذا التصنيف كل الاعتبارات والأسس المنهجية سالفة الذكر . فيمكن تناول كتابات الكوثري من خلال تقسيمها إلي قسمين : قسم قبل أن يغادر الآستانة ، وقسم أثناء مقامه بمصر بعد هجرته إليها .

## أولاً : كتابات المرحلة الأولي (ماقبل الهجرة) :

١ - نظم عوامل الإعراب .

وهو أول مؤلفات الكوثري في باكورة حياته ، وكتبه باللغة الفارسية ومازال هذا الكتاب مخطوطاً .

٢ - إزاحة شبهة المعمم عن عبارة المحرم . (مخطوطة) .

وهو رسالة في حوالي عشر صفحات يؤيد فيها بعض الآراء النحوية التي ذهب إليها شيخ يدعي الشيخ (محرم) .

٣ - الجواب الوفي في الرد علي الواعظ الأوفي (مخطوط) .

وهو رسالة يرد فيها علي أحد وعاظ مدينة (أوف) شرقي الأناضول

منتصراً فيها لمواقف الصوفية التي كان الكوثري متبنياً لها في أول عهده ثم انصرف عنها بعد ذلك .

٤ – تفريح البال بحل تاريخ ابن الكمال . (مخطوط) .

وهي رسالة صغيرة تمثل ترفاً ذهنياً يقوم علي اصطناع بعض الألغاز التاريخية والبحث عن مخرج لها .

٥ – الصحف المنشرة في شرح الأصول العشرة . (مخطوط)

٦ – ترويض القريحة بموازين الفكر الصحيحة في المنطق . (مخطوط)

٧ – قرة النواظر في آداب المناظر . (مخطوط)

٨ – النظم العتيد في توسل المريد . (مخطوط)

٩ – إرغام المريد في شرح النظم العتيد لتوسل المريد (طبع في الآستانة سنة ١٣٢٨ هـ) .

١٠ – إصعاد الراقي علي المراقي . (مخطوط)

١١ – النقد الطامي علي العقد النامي علي شرح الجامي . (مخطوط)

١٢ – الفوائد الكافية في العروض والقافية . (مطبوع)

١٣ – تدريب الوصيف علي قواعد الإعراب . (مخطوط)

١٤ – تدريب الطلاب علي قواعد الإعراب . (مخطوط)

١٥ – حنين المتفجع وأنين المتوجع (قصيدة طويلة مطبوعة) صاغها الكوثري أسي ولوعة في بيان الآثار المفجعة التي تخلفت عن الحرب العالمية الأولي .

١٦ - إبداء وجوه التعديد في (كامل) ابن عدي . (مخطوط)

١٧ - نقد كتاب الضعفاء للعقيلي . (مخطوط)

١٨ - التعقب الحثيث لما ينفيه ابن تيمية من الحديث . (مخطوط)

١٩ - البحوث الوفية في مفردات ابن تيمية . (مخطوط)

٢٠ - الروض الناضر الوردي في ترجمة الإمام الرباني السرهندي (ت١٠٣٤هـ).

ألف ببلدة قسطموني قبل مغادرته تركيا وكتبه باللغة التركية (مخطوط).

٢١ - المدخل العام لعلوم القرآن ، ويقع في مجلدين وكتبه بالآستانة (مخطوط).

ويعد هذا الكتاب من أهم الدراسات المستقلة التي قام بها الكوثري حيث تصدي في هذا الكتاب لكيفية جمع القرآن وأهم مدارس التفسير القرآن والقراءات وأصولها واتجاهات القرّاء وغير ذلك من المسائل المتعلقة بعلوم القرآن .

تلك هي كتابات المرحلة الأولي للكوثري التي هي قبل هجرته كما أحصاها نفر من تلاميذه مثل المقدسي وأحمد خيري وغيرهما .[1]

---

(١) أنظر ؛ أحمد خيري : الإمام الكوثري ، ص ٣٧ ومابعدها .

وقبل أن ننتقل إلي استعراض كتابات المرحلة الثانية لنا علي كتابات المرحلة الأولي ملحوظات نجملها كما يلي :

أ - تشترك هذه الكتابات السابقة في كون الكوثري قد كتبها في تركيا قبل رحيله إلي مصر . وتأتي هذه الكتابات بين المدن الثلاثة التي كانت تمثل لدي الكوثري مراكز اهتمام باعتبارها مسقط رأسه أو موطنه الأصلي ومكان عمله ودار الخلافة وهي علي التوالي : دوزجة وقسطموني والآستانة .

ب - تتسم هذه المرحلة في الكتابة لدي الكوثري بغلبة الطابع الأدبي عليها، وإن كانت هناك بعض الكتابات العقدية التي يعارض فيها غيره من المخالفين له في الرأي أو الاتجاه الفكري .

جـ - يغلب علي أسماء كتبه ورسائله سواء في هذه المرحلة أو المرحلة التالية العناوين المسجوعة التي كانت طابعاً لمعظم أسماء الكتب العربية في العصور الماضية ، خاصة في مجال العلوم الشرعية . وتأتي هذه النوعية من التسميات المسجوعة محاولة من أصحابها علي تركيزها ليسهل حفظها . ومن هنا فإن انتقاد مفكر بعينه علي مثل هذا الأسلوب ينبغي وأن يكون انتقاداً عاماً لطريقة فكر ولطابع ثقافة . ومن وجهة نظري إن هذه الطريقة في تسمية الكتب وعنونتها فضلاً عن لا منهجيتها فإنها لاتخلو من تكلف وإطناب لمجرد الالتقاء اللفظي والحرفي .

د - تأتي مجموعة الكتابات التي صاغها الكوثري في هذه المرحلة - كما سبقت الإشارة - أقل عمقاً من مثيلاتها في المرحلة التالية باستثناء أهم كتب هذه المرحلة وهو كتاب (المدخل العام لعلوم القرآن) ، حيث اكتفي من خلالها بشرف المحاولة والرغبة في إثبات الذات . فلم تكن قدماه قد ثبتتا في مجال الكتابة : موقفاً وأسلوباً ، فجاءت أقرب إلي الخواطر ولم يتضح من خلالها النسق المنهجي والفكري الذي تأتي لكتابات المرحلة التالية ، مرحلة الخبرة والنضج العقلي .

## ثانياً : كتابات المرحلة الثانية (مابعد الهجرة) :

١ - رفع الريبة عن تخبطات ابن قتيبة . (مخطوط)

ويرد فيه الكوثري علي كتابات (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة ، معتبراً ابن قتيبة من المشبهة ولطعن ابن قتيبة في شخصية الإمام أبي حنيفة النعمان . ولقد ألف الكوثري هذا الكتاب في بداية مجيئه إلي مصر .

٢ - صفعات البرهان علي صفحات العدوان .

ويرد الكوثري في هذا الكتاب علي السيد محب الدين الخطيب . ولقد طبع هذا الكتاب في دمشق أثناء زيارته لها بمطبعة الترقي سنة ١٣٤٨ هـ.

٣ - الإشفاق علي أحكام الطلاق .

ويرد فيه الكوثري علي بعض آراء الشيخ أحمد شاكر حول الطلاق ، والكتاب مطبوع بمطبعة مجلة الإسلام .

٤ – بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني .

ويتناول فيه الكوثري ترجمة لهذه الإمام الفقيه ، والكتاب مطبوع بمطبعة الخانجي سنة ١٣٥٥ هـ .

٥ – التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز .

وهذا الكتاب يعتبر ترجمة ذاتية صاغها الكوثري بأسلوب عقلاني ووجداني ، والكتاب مطبوع بمطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٠ هـ.

٦ – تأنيب الخطيب علي ماساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب.

ويرد الكوثري في هذا الكتاب علي بعض آراء وروايات الخطيب البغدادي فيما ساقه في الجزء الثالث عشر من كتابه تاريخ بغداد بشأن ترجمته للإمام أبي حنيفة النعمان والإمام أبي يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهم من أئمة الفقه والحديث . والكتاب مطبوع بالقاهرة سنة ١٣٦١ هـ .

٧ – إحقاق الحق بإبطال الباطل في (مغيث الخلق) .

ويرد فيه الكوثري علي بعض المطاعن التي يذكرها إمام الحرمين الجويني بصدد تناوله لسيرة الإمام أبي حنيفة والأحناف وذلك في كتابه (مغيث الخلق) . وهذا الكتاب للكوثري مطبوع بالقاهرة بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٠ هـ .

٨ – أقوم المسالك في بحث رواية مالك عن أبي حنيفة ورواية أبي حنيفة عن مالك .

وهذا الكتاب يتناول بعض الخلافات الفقهية بين الإمامين الجليلين ، وهو مطبوع كملحق بكتاب إحقاق الحق .

٩ - تذهيب التاج اللجيني في ترجمة البدر العيني (ت ٨٥٥ هـ) - مطبوع بالقاهرة بدون تاريخ .

١٠ - الإهتمام بترجمة ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) . (مخطوط)

١١ - عتب المغترين بدجاجلة المعمرّين . (مخطوط)

١٢ - تحذير الخلف من مخازي أدعياء السلف . (مخطوط)

١٣ - قطرات الغيث من حياة الليث (ت ١٧٥ هـ) . (مخطوط)

١٤ - الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١ هـ).

ويتناول الكوثري في هذا المؤلف ترجمة إمام أهل السنة بمصر في القرن الرابع الهجري ، والكتابات مطبوع بمطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ .

١٥ - فصل المقال في بحث الأوعال ، وسمّاه كذلك فصل المقال في تمحيص أحدوثة الأوعال . (مخطوط)

وفيه يتناول الكوثري بيان تهافت الزعم القائل بأن حملة العرش أوعال ا.

١٦ - البحوث السنية عن بعض أسانيد رجال الطريقة الخلوتية. (مخطوط)

١٧ - نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام .

مطبوع بالقاهرة - مطبعة أمين عبد الرحمن سنة ١٣٦٢ هـ.

١٨ - نبراس المهتدي في إجتلاء أبناء العارف دمرداش المحمدي (ت٩٢٩هـ).

مطبوع بالقاهرة - مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٤ هـ .

١٩ - النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة علي أبي حنيفة .

وهو دراسة فقهية تتناول مواقف الإمامين الجليلين أبي حنيفة وابن أبي شيبة ، والكتاب مطبوع بالقاهرة - مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٥ هـ .

٢٠ - رفع الاشتباه عن مسألتي كشف الرؤوس ولبس النعال في الصلاة .

مطبوع بالقاهرة - مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٦ هـ .

٢١ - ترجمة العلأمة محمد منيب العنتابي (ت ١٢٣٨ هـ) . (مخطوط)

٢٢ - من عبر التاريخ . مطبوع بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ نشرة السيد عزت العطار .

٢٣ - حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي (ت ١٨٢هـ).

٢٤ - لمحات النظر في سيرة الإمام زفر (ت ١٥٨ هـ) مطبوع بالقاهرة - مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ .

٢٥ - الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع (الأول ت ٢٠٤ هـ ، والثاني ت ٢٦٦ هـ) - مطبوع بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨هـ .

٢٦ – الترحيب بنقد التأنيب – مطبوع بالقاهرة ونشرته مكتبة الخانجي سنة ١٣٦٩ هـ .

٢٧ – محق التقول في مسألة التوسل – مطبوع بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٩ هـ .

٢٨ – تعطير الأنفاس بذكر سند ابن أركماس – مطبوع ضمن مجموعة رسائل بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٩ هـ .

٢٩ – الإنصاح عن حكم الإكراه في الطلاق والنكاح – مطبوع ضمن المجموعة السابقة .

٣٠ – الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار .

وهذا الكتاب يعتبر آخر الكتب التي نشرها الشيخ زاهد الكوثري حيث تم نشره قبل سنة واحدة من وفاته ، حيث تم ذلك في ذي القعدة من سنة ١٣٧٠ هـ . وهو مطبوع كذلك بدار الطباعة التي كادت أن تكون متخصصة في طبع ونشر مؤلفاته وهي مطبعة الأنوار .

ويمثل الثلاثون كتاباً سالفي الذكر تلك المؤلفات التي كتبها الشيخ زاهد الكوثري خلال مرحلة بقائه بالقاهرة الذي امتد لمدة ثلاثين عاماً عامرة بالاجتهاد والجهاد بالكلمة .

## ثالثاً : التعليقات والتحقيقات :

فضلاً عن الكتابات السابقة التي تعد مؤلفات خاصة بالكوثري فإن له جهوداً لا تنكر بصدد تحقيق بعض كتب الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي بصفة عامة . فقد قام الكوثري بتحقيق بعض كتب التراث والتعليق عليها حتي أن مقدماته وتعليقاته تكاد تشكل كتابات ودراسات مستقلة أحياناً . ونستعرض فيما يلي تلك الكتب التي قام بتحقيقها أو التعليق عليها كما أشار إلي ذلك الشيخ زاهد الكوثري في آخر كتبه (الاستبصار) . (١)

١ - الغرة المنيفة للسراج الفزنوي الهندي .

٢ - دفع شبه التشبيه لأبي الفرج بن الجوزي .

٣ - رسالة أبي داود السجستاني في وصف سننه .

٤ - مناقب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن للإمام الذهبي.

٥ - ذيول طبقات الحفاظ للحسيني وابن فهد والسيوطي .

٦ - تبيين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام الأشعري لابن عساكر.

٧ - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين للاسفرائيني .

٨ - العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة .

---

(١) أنظر : زاهد الكوثري : الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار ، ص ٣٨ ومابعدها - مطبعة الأنوار - ١٣٧٠ هـ .

٩ - رسالة أبي حنيفة إلي البستي إمام أهل البصرة في الإرجاء .

١٠ - الفقه الأبسط رواية أبي مطيع .

١١ - الفرق بين الفرق للبغدادي .

١٢ - التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي .

١٣ - اللمعة في الوجود والقدر وأفعال العباد لإبراهيم بن مصطفي الحلبي المذاري .

١٤ - كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لمحمد بن مالك الحمادي .

١٥ - الروض الزاهر للبدر العيني في سيرة الملك الظاهر .

١٦ - الإنتصار والترجيح للمذهب الصحيح لسبط ابن الجوزي .

١٧ - شروط الأئمة الستة لمحمد بن طاهر المقدسي . وتعليقاته عليها أسماها (التعليقات المهمة علي شروط الأئمة) .

١٨ - مراتب الإجماع لابن حزم ونقده لابن تيمية .

١٩ - النبذ في أصول المذهب الظاهري لابن حزم .

٢٠ - اختلاف الموطآت للدارقطني.

٢١ - كشف المغطي من فضل الموطا لابن عساكر .

٢٢ - العقل وفضله لابن أبي الدنيا .

٢٣ - الحدائق في الفلسفة العالية للبطليوسي .

٢٤ - حقيقة الإنسان والروح للجلال الدواني .

٢٥ - العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني .

٢٦ - الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به لأبي بكر الباقلاني .

٢٧ - خصائص مسند أحمد لأبي موسي المديني .

٢٨ - المصعد الأحمد لابن الجزري .

٢٩ - زغل العلم للذهبي .

٣٠ - الأسماء والصفات للبيهقي .

٣١ - شرح مقامة الحور لعين لنشوان الحميري .

٣٢ - نثر الدر المكنون في فضائل اليمن الميمون للسيد محمد الأهدل اليمني .

٣٣ - الدر الفريد الجامع لمتفرقات الأسانيد للسيد عبد الواسع اليمني .

٣٤ - بيان مذهب الباطنية وبطلانه من كتاب قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديلمي .

٣٥ - الطبقات الكبري لابن سعد .

٣٦ - فتح الملهم في شرح صحيح مسلم للعلأمة شبير أحمد العثماني .

٣٧ - ترتيب مسند الإمام الشافعي للحافظ محمد عابد السندي .

٣٨ - أحكام القرآن جمع البيهقي من نصوص الإمام الشافعي .

٣٩ - مناقب الإمام الشافعي للحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي الشافعي .

٤٠ - ذيل الروضتين للحافظ أبي شامة .

٤١ - فهارس البخاري للشيخ رضوان محمد رضوان .

٤٢ - إشارات المرام لكمال الدين البياض .

٤٣ - كشف الستر عن فرضية الوتر لعبد الغني النابلسي .

٤٤ - العالم والمتعلم لأبي بكر الوراق الترمذي .

٤٥ - الأعلام الشرقية لزكي مجاهد .

٤٦ - إنتقاد المغني عن الحفظ والكتاب لحسام الدين المقدسي .

٤٧ - النهضة الإصلاحية للأسرة الإسلامية لمصطفي الحمامي .

٤٨ - منتهي آمال الخطباء لمصطفي الحمامي .

٤٩ - براهين الكتاب والسنة للشيخ سلامة العزامي .

٥٠ - قانون التأويل لأبي حامد الغزالي .

٥١ - الثمرة البهية للصحابة البدرية لمحمد سالم الحفناوي .

٥٢ - كتاب بغداد لابن طيفور .

٥٣ - الروض النضير في شرح المجموع الفقهي الكبير للسياغي الصنعاني .

تلك قائمة الكتب التي قام الشيخ زاهد الكوثري بتحقيقها أو التعليق عليها ، وإن كان هناك احتمال لوجود كتب أخري غيرها . فيذكر بعض تلاميذه أن هناك كتابات أخري أملاها علي بعضهم وضاع معظمها ومن ثم لم يتذكر هؤلاء تلك الكتب المفقودة .

ومن خلال استعراضنا لهذه القائمة من الكتب التي قام بتحقيقها أو التعليق عليها نلاحظ مايلي :

أ - إن هذه المجموعة من الكتابات التي ألفها أو التي حققها وعلّق عليها تشمل جميع فروع العلوم الشرعية الإسلامية من عقيدة وتفسير وحديث وفقه . وكان للشيخ الكوثري دور واضح وجهد ملموس من خلال تلك الكتابات الإسلامية الرائعة التي تعتبر إسهاماً جليلاً منه في دفع مسيرة الحركة الفكرية والثقافية الإسلامية المعاصرة من جهة ، ومحاولة ربط تلك المسيرة الفكرية بجذورها الإسلامية الأصيلة من جهة أخري .

ب - تتسم هذه المجموعة من الكتابات سواء مؤلفاته أو تعليقاته بالعمق والخبرة الكبيرين حيث إن هناك نسقاً منهجياً يتخللها جميعاً يعكس نزعته المذهبية وانتماءه الفكري والذي سنتناوله بالتفصيل في الفصل القادم .

جـ - تتميز كتابات الكوثري بالثراء والتنوع حيث بلغ مجموع ما ألفه وماكتبه من شروح ومقدمات وتعليقات أكثر من مائة كتاب جاءت كلها - باستثناء الأدبي منها - إما تعريفاً بمفكر أو تعريفاً بفكر .

د – تعكس كتابته طبيعة جدلية تغلب عليه خاصة في مناقشة خصومه في الفكر حيث يتسم أسلوبه بالعنف الشديد والصرامة في مواجهة حجج الخصم .

# الفصل الثالث

## آراؤه، ومصادماته الفكرية

## مذهبه الفقهي ونزعته الأشعرية :

لاشك أن تبحّر الكوثري في علوم الشريعة الإسلامية برمتها دارساً ومدّرساً وشيخاً صاحب حلقة فكر خاصة قد كوّن له شخصية مستقلة ومتميزة في عصره . ولم تتأت له مثل هذه الشخصية إلا بإنتماء مذهبي قوي بجذور فقهية وفكرية عميقة . فمن الناحية الفقهية ينتمي الشيخ محمد زاهد الكوثري إلي مذهب الإمام العظيم أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ) . ويرجع الأحناف السند الفقهي لإمامهم إلي شيخه حماد بن أبي سليمان (ت١٢٠ هـ) والذي أخذ علمه عن إبراهيم بن يزيد النخعي (ت ٩٥ هـ) عن علقمة بن قيس (ت ٦٢ هـ) والأسود بن يزيد (ت ٧٥ هـ) وأبي عبد الرحمن عبد الله بن حُبَيّب السلمي (ت ٧٤ هـ) وأخذه الأولان عن عبد الله بن مسعود (ت ٣٢ هـ) بينما أخذه السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه المستشهد بالكوفة سنة ٤٠ هـ . وأخذه كل منهما رضي الله عنهما عن إمام الهدي ومعلم البشرية صلي الله عليه وسلم . (١)

وكان أبو حنيفة إمام الكوثري قد اتجه إلي دراسة الفقه كما درس علم الكلام وأسماه الفقه الأكبر ، وانفرد من بين أئمة أهل السنة الأربعة في الفقه بأن له إتجاهات كلامية وأن له باعاً كبيراً في علم الكلام . وهكذا فإن فقهه استفاد من نزعته الكلامية العقلية . ولكنه في أخريات أيامه كان له مع الجدل الكلامي موقف آخر حيث كان ينهي أصحابه وبنيه عن أن يجادلوا

---

(١) أنظر : أحمد خيري : الإمام الكوثري ، ص ٧٧ .

فيه. وقد رأي في كبره ابنه حمّاداً يناظر في الكلام فتهاه ، فقال له ولده : "كنت تناظر فيه تنهانا عنه" فقال له أبو حنيفة : " كنا نناظر وكأن علي رؤوسنا الطير مخالفة أن يزل صاحبنا ، وأنتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم. ومن أراد أن يزل صاحبه فقد أراد أن يكفر صاحبه ، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه " .(١)

ولست هنا بباحث في الدوافع التي تأدت بالكوثري لأن يتبني المذهب الفقهي لأبي حنيفة النعمان دون غيره من المذاهب الفقهية الأخري . وإن كان اتجاهه الفقهي الكلامي يعكس تأثراً واضحاً بالإمام أبي حنيفة في هذا الصدد . ونلاحظ أن النزعة الكلامية الأشعرية غالبة علي الكوثري وتتضح من خلال كتاباته وتعليقاته حيث يميل في الرأي بصدد آرائه الكلامية إلي مذهب الأشاعرة الذي يعتبر الأقرب في التعبير عن المواقف الفكرية لأهل السنة والجماعة باستثناء بعض المسائل .

وبالرغم من أن أبا الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) يتبني مذهب الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) فقهياً وهكذا كان جل أصحابه حيث يدرجه الشافعية في طبقاتهم (٢) إلا أن الكوثري خالف ذلك الموقف الأشعري حيث تبني آراءه كلامياً بينما - كما أسلفنا - مال فقهياً إلي مذهب الإمام أبي حنيفة .

يقول الكوثري : " من العلماء الذين ألفوا في الملل والنحل علي اختلاف مشاربهم وتفاوت مآربهم من اختط لنفسه تدوين معتقدات الفرق

---

(١) ابن البزازي : مناقب أبي حنيفة ، ١/١١١ .

(٢) أنظر : تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبري ، ٢/٢٤٥ .

بدون تعرض للأخذ والرد ، ومنهم من عني بالرد عليهم رداً مشبعاً فيما يراهم مخطئين فيه ، ومنه من غالي في إلزام أهل الباطل مايعده لازم قولهم ، وإن لم يكن ذلك مصرحاً به في كتبهم ، ومنهم من عوّل في نسبة الآراء إليهم علي كتب خصومهم البعداء عن النصفة ، والعالم المحتاط لدينه لايعزو إلي فرقة من الفرق أو شخص من الأشخاص ما لم يره في كتب المردود عليهم الثابتة عنهم ، أو في كتب الثقات من أهل العلم المثبتين في عزو الأقاويل، ولايلزمهم إلا ماهو لازم قولهم لزوماً بيناً لم يصرح قائله بالتبري من ذلك اللازم، والخطأ في باب الإعتاقد خطر إذا كان بحيث يعاند ماثبت من الدين بالضرورة . واستساغة ذلك لاتصدر إلا من شذّاد مرضي القلوب ، والخطأ فيما دون ذلك يعــد بدعــة في الإعتقاد وإن لم يبلــغ حد الكفر الناقل من الملة .

وقد وردت أحاديث في افتراق الأمة علي ثلاثة وسبعين فرقة . منها ما لانص فيه علي الهالك منها ، ومنها مافيه بيان أن واحدة منها ناجية والباقين هلكي ، ومنها مايعدهم كلهم ناجين سوي واحدة هي الزنادقة. وقد اختلف أهل العلم في ثبوت تلك الأحاديث ، وعدم ثبوتها كلاً أو بعضاً كما اختلفوا في المـراد بالعدد المأثور ، أو الأمة هل هي أمة الدعوة أم أمة الإجابة ؟ فمنهم من يقول إن العدد لمجرد التكثير كما في قوله تعالي : "في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً " [(١)] علي ماشرحه المرجاني في العضدية ، أو أن العدد لا مفهوم له . فلا مانع من الزيادة علي العدد المأثور وإن لم يجز

---

(١) { الحاقة - ٣٢ } .

النقص ، أو أن القصد إلي أصول الفرق دون فروعها كما أشار إلي هذا وذاك الإمام فخر الدين الرازي " .[١]

وهكذا فإن الكوثري بناءً علي توجه لدي بعض الأشاعرة – خاصة الفخر الرازي – يذهب إلي تضعيف سند حديث افتراق الأمة وهو يبنى ذلك علي مسألة التحديد العددي لتلك الفرق التي يري أن إحصاءها واقعاً قد لايتفق مع العدد الوارد بهذا الحديث وهو (ثلاث وسبعون فرقة) .

ويثني الكوثري ثناء كبيراً علي مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في العقيدة والكلام ويعتبره مذهب أهل السنة والجماعة في عصره وبعد عصره.[٢]

## خصومته الفكرية لأهل السلف :

يتأكد الذي يطالع كتابات الشيخ زاهد الكوثري لأول وهلة أن بينه وبين السلفيين خصومة فكرية شديدة يفصح عنها في مواضع كثيرة ومتفرقة من مؤلفاته وشروحه وتعليقاته . ولاندري سبباً منطقياً يبرر تلك الخصومة الفكرية لأهل السلف إلي حد تصل معه إلي درجة العداوة ! .

وليست هذه الخصومة الفكرية من جانب الكوثري فقط ، بل يبادله السلفيون تلك الخصومة وإن كانت هي من قبل الكوثري أشمل وأعنف .

ويمكنني من خلال استعراض مظاهر هذه الخصومة أن أرجعها لسببين أساسيين من وجهة نظري :

---

(١) مقدمة التبصير في الدين للاسفراييني – مطبعة الأنوار ، ١٩٤٠ م .

(٢) أنظر : مقدمة تبيين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام الأشعري لابن عساكر .

١ - إن الكوثري ينتمي فقهياً إلي مذهب الإمام أبي حنيفة كما أوضحنا ، بينما ينتمي السلفيون إلي مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) . فكأن انتماءه المذهبي كان لأول الأئمة الأربعة بينما كان انتماؤهم هم إلي آخر هؤلاء الأئمة . والمسألة في تصوري ليست في الفرق بين أول أئمة الفقه لدي أهل السنة وآخرهم بقدر ماهو راجع إلي معيار اختيار مذهب فقهي دون آخر وفقاً لما يراه الطرفان . وحجة الكوثري وتلاميذه أن مذهب الإمام أبي حنيفة يأتي أقل تشدداً من مذهب الإمام أحمد الذي يأخذ به السلفيون . ولا تتوقف خصومة الكوثري وتلاميذه عند حدود مذهب الإمام أحمد نفسه وإنما كان هجومهم الأكبر ضد شخص أحد كبار الحنابلة في القرن الثامن الهجري وهو شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) . فلقد كانت لابن تيمية فتاوي عدّها الكوثري وأتباعه شططاً وبعداً عن جوهر الإسلام ، كما اعتبروها تزيداً في الفتوي لم يقل به أحياناً الإمام أحمد بن حنبل نفسه .

والحقيقة أن موقف الكوثري وتلاميذه من ابن تيمية خصوصاً قد جاء حاداً وصارماً ومتضمناً الكثير من العبارات الخارجة التي لايمكن أن تصدر عن مسلم فضلاً عن كونها تصدر عن مفكر أو عالم .

يقول الشيخ أحمد خيري وهو أحد أتباع الشيخ الكوثري المخلصين في مجال فتوي عدم قصر الصلاة في السفر لزيارة النبي صلي الله عليه وسلم واعتبار ذلك سفر معصية ! [1] : " علي الرغم من أن لابن تيمية بعض

---

(١) أنظر : ابن تيمية : مجموع الفتاوي ٢/١١٨ طبعة مطبعة كردستان العلمية - مصر ١٣٢٦ هـ .

المشايعين الآن بمصر ، فإنه سيتبين إن عاجلاً أو آجلاً ولو يوم تعرض خفايا الصدور ، إن ابن تيمية كان من اللاعبين بدين الله ، وأنه في جل فتاواه كان يتبع هواه ، وحسبك فساد رأيه في اعتبار السفر لزيارة النبي صلي الله عليه وسلم سفر معصية ولا تقصر فيه الصلاة " . (١)

ولا يكتفي باتهام ابن تيمية بأنه لاعب بدين الله وأنه يتبع هواه بل نراه يصف عباراته أحياناً بأنها "عبارات وقحة ! " واتهام لابن تيمية بأنه ببعض آرائه يجمع بين غلاة النواصب في بغض علي رضي الله عنه ، ومتطرفي الشيعة في بغض عمر رضي الله عنه ! (٢)

والمستعرض لكتابات الكوثري يلاحظ أن هناك تعريضاً ولمزاً بأهم أعلام الاتجاه السلفي واصفاً إياهم بالجهل تارة وبضيق الأفق تارة ثانية وبالطعن في دين بعضهم تارة ثالثة وهكذا . (٣)

ولعل ذلك هو الذي دفع بعض السلفيين المعاصرين لأن يتصدوا لهجوم الكوثري وهجوم تلاميذه علي شخصيات سلفية جليلة ولها مكانتها . ولنأخذ نموذجين من الكتابات السلفية المعاصرة التي ترد علي الكوثري وتفند آراءه حول روادهم .

---

(١) أحمد خيري : الإمام الكوثري ، ص ٢٣ .

(٢) ن . م : هامش ، ص ٢٣ .

(٣) أنظر مثلاً تعليقاته علي التبصير في الدين للاسفراييني ، ص ٩٦ - ٩٧ الهامش .

وهذان النموذجان هما عبد الرحمن بن يحيي اليماني في كتابه (التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل ) [١] الذي يرّد فيه علي آراء الكوثري التي ساقها في كتابه (تأنيب الخطيب) وكان يلمز من خلالها مواقف أهل السلف . ثم ماكتبه الشيخ محمد العربي بن التباني المغربي المدرس بالمسجد الحرام من خلال كتابه (تنبيه الباحث السري إلي مافي رسائل وتعاليق الكوثري) . وفي هذا الكتاب يذكر التباني ردوداً واعتراضات علي سادات علماء التابعين ومن سار علي نهجهم فيرد طعنه في قتادة بن دعامة البصري وربيعة ونافـــع شيخي مالك رحمهـم الله وفي ابن عبد البر وغيرهم.[٢]

وإذا كانت بعض الإتجاهات والمواقف الفكرية تتسم بالحدة فإنها قد تدفع أحياناً إلي مواقف مضادة وردود أفعال لاتقل عنها حدة إن لم تزد . فقد دفعت هذه المواقف الصارمة للكوثري وتلاميذه تجاه أهل السلف دفعت نفراً من السلفيين المعاصرين لأن يطعنوا في شخص الكوثري وفي فكره ويتهمونه بالتحريف في العقيدة وبمجاوزة الحق . بل إن أهم الصفات التي يقبحونه بها هي كونه " جركسياً متعصباً " .

---

(١) عبد الرحمن بن يحيي اليماني : التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل - القاهرة - مطبعة الإمام ، ١٣٦٨ هـ .

(٢) أنظر : محمد العربي التباني : تنبيه الباحث السري إلي مافي رسائل وتعاليق الكوثري ، ص ١٢ ومابعدها - مطبعة مصطفي البابي الحلبي - ١٣٦٧ هـ .

ومع كون الكوثري قد اشتط حقيقة في لمز بعض السلف إلا أن ذلك لايجوّز أن يكون الأمر مجرد مجاراة في مسلك وإن كان خطأ . وإذا كان النهي الإلهي عن اللمز موجهاً لجميع المسلمين : " ولا تلمزوا أنفسكم " فإنه أولي أن يكون بين العلماء والمفكرين . ومنذ متي كانت الجنسية أو الموطن مطعنا لمسلم وراية الإسلام قد أظلّت أمماً كثيرة اكتسبت شرفها من كونها مسلمة ولم تكتسبه من أصلها وجنسيتها . فكون الكوثري جركسياً لايطعن في دينه ولا يقلل من إيمانه . وأما إذا كان إتهامه بالتعصب لذاته وليس لكونه موتوراً ضد جنس بعينه فإن للتعصب دوافع كثيرة وتبقي في النهاية النوايا التي يعرف من خلالها ذلك التعصب الموصوم به . فإن تلاميذه يعتبرون تعصبه – إذا افترض وجوده – غايته الاستمساك باليقين والذب عن الدين وليس تعصباً مذموماً للهوي ونزغ الشيطان ، وأن الغضب لله لايكون تعصباً .(١)

٢ – إذا كان السبب الأول لتلك الخصومة الفكرية المتبادلة بين الكوثري وأهل السلف يعد من وجهة نظري سبباً فقهياً ، فإن هذا السبب الثاني يعد سبباً فكرياً وعقدياً . فلقد سبقت الإشارة إلي أن الكوثري غلبت عليه من الناحية الفكرية النزعة الأشعرية التي تثبت بعض الصفات الإلهية وتؤول بعضها الآخر ، ويتعارض ذلك الموقف الكوثري الأشعري علي موقف السلف الذين يعتبرون من الصفاتية . ولكن الكوثري المؤول لايكتفي بوصف السلفيين بكونهم صفاتية ، بل نراه إيغالاً منه في خصومته الفكرية معهم

---

(١) أنظر : أحمد خيري : الإمام الكوثري ، ص ٢٤ .

يصفهم بكونهم مشبهة ومجسمة . فها هو ذا يكيل الإتهامات للسلفيين ويتهمهم بالجمود في فهم النص والتزامهم سبيل التشبيه والتجسيم ، ويصف الدارمي السلفي بالدارمي المجسم ويرد الكوثري علي الدارمي كممثل للسلف ويتهمه أنه أثبت علي نحو حسي ومجسم الحد والغاية والمس والقيام والقعود والجلوس والحركة له سبحانه . ومايذكره الكوثري عن الدارمي يذكره عن ابن تيمية وابن القيم وغيرهم من أهل السلف .

ويتأدي الكوثري من خلافه الفكري مع السلف بوصفهم بأقذع الأوصاف كما يصف كلامهم وآراءهم بالسخف والتخريف وأنه مما يضحك منه الأطفال وما إلي ذلك . (١)

ولقد جاوز الكوثري الحق فيما ذهب إليه من وصف السلفيين بالتشبيه والتجسيم حيث إنهم ليسوا كذلك بحال من الأحوال . والمسألة في تصوري هي محاولة رمى السلف بما ليس فيهم واتخاذ ذريعة من ذلك في التمادي في الخصومة . أو جعل هذه القاعدة المغلوطة مقدمة يتأدي منها الكوثري إلي مبرر يراه مقنعاً في تفسير الخلاف والخصومة الفكريين .

فشتان مابين موقف المشبهة والمجسمة وموقف السلف بصدد فهم صفات الله تعالي ، ولايمكن أن يكون موقف هؤلاء كأولئك . إن موقف السلف منزّه إلي أبعد حدود التنزيه في إطار مقولة التنزيه عندهم وهي إثبات ما أثبته الله تعالي لنفسه وما أثبته له رسول صلي الله عليه وسلم من صفات

---

(١) أنظر : مقال الكوثري : الرسالة والأزهر ، ص ٢٩٠ ضمن مجموعة رسائل الكوثري ، وانظر أيضاً تعليقه بهامش التبصير في الدين للاسفراييني ، ص ٩٦ - ٩٧ .

دون تكييف ولا تمثيل . فكيف يكون موقف من التزام النهج الإسلامي التوحيدي الصحيح المتمثل في كتاب الله وسنة الرسول صلي الله عليه وسلم ، كيف يكون هذا الموقف المنزّه حقيقة مجسماً أو مشبهاً . إن تأويل الصفات أو بعضها عند السلف يتساوي مع النفي التام لها ، فكيف ننفي صفات جاء ذكرها في كتاب الله ووصف الرسول صلي الله عليه وسلم ربه تعالي . إن مجاوزة الحق هنا - في تصوري - في موقف من ينفي أو يعطل أو يؤول وليس في موقف من يثبت الصفات علي نحو تنزيهي .

يقول تعالي : " ولله الأسماء الحسني فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ماكانوا يعملون " . (١)

## تنزيه الله في ذاته وصفاته وأفعاله :

يقوم فكر الكوثري أساساً علي تنزيه الله في ذاته وصفاته وفقاً لما يعنيه عنده مفهوم التنزيه . ولا أتصور أن مفكراً إسلامياً مهما كان انتماؤه ومهما كانت تصوراته وآراؤه إلا ويذكر أنه (منزّه) لله تعالي . وهكذا نجد أن الفرق والاتجاهات الكلامية والفلسفية المتعارضة والمتناقضة تدّعي كلها أنها تنزه الله سواء أكان ذلك بحق أو بباطل . ويتمثل مفهوم التنزيه عند الكوثري في نفي كل من ما شأنه أو يتصور أنه ينتقص من كمال الله في ذاته وصفاته . ومن هنا جاءت مصادمته العقدية والفكرية لأهل السلف لتصوره بأن موقفهم يتنافي مع كمال التنزيه .

---

(١) [ الأعراف - ١٨٠ ] .

ويذهب الكوثري إلي اعتبار إثبات الصفات الإلهية خاصة صفات الحركة وما يتفرع عنها يشبه الأساطير الوثنية . ويعترض الكوثري بشدة علي إثبات كون الله تعالي بجهة (فوق) أو بالأحري صفة العلو عند السلف ومن اتبع مسلكهم ، ولكن الكوثري يشدد النكير علي فرق المجسمة كالكرامية وغيرهم .

ويحاول الكوثري أن يدعم موقفه من قضية تنزيه الله تعالي فيذكر : "أن القول بإثبات الجهة له تعالي كفر عند الأئمة الأربعة هداة الأمة " . ويورد الكوثري ماذكره البياض في (إشارات المرام) من أن الإمام أبا حنيفة قد قال : " من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فهو كافر ، وكذا من قال إنه علي العرش ولا أدري العرش أفي السماء أم في الأرض . ثم ذكر وجهه إكفاره " ، وقال : " لكونه قائلاً باختصاص الباري تعالي بجهة وحيز ، وكل ما هو مختص بالجهة والحيز فإنه محتاج محدث بالضرورة ، وهو قول بالنقص الصريح في حقه تعالي ، والقائل بالجسمية والجهة منكر وجود موجود سوي الأشياء التي يمكن الإشارة إليها حساً ، فهم منكرون لذات الإله المنزه عن ذلك فلزمهم الكفر لامحالة . (١)

وإلي مثل هذا الرأي للإمام أبي حنيفة والذي يتبناه الكوثري يذهب الإمام مالك بن أنس فيما رواه عنه أبو بكر بن العربي في كتابه (العواصم عن القواصم) ، ويذهب إلي ذلك أئمة أهل السنة بصفة عامة . يقول الإمام

---

(١) نقلاً عن الكوثري : الرسالة والأزهر ، ص ٢٩١ .

القرطبي عن المجسمة : " والصحيح القول بتكفيرهم إذ لافرق بينهم وبين عبّاد الأصنام والصور " . [١]

ويفرد الكوثري جزءاً كبيراً من كتاباته وتعليقاته للرد علي المجّسمة سواء المجسّمة الحقيقيين أو من يلحقهم بالمجسمة .[٢] ويذكر الكوثري في مجال موقفه التنزيهي أن المكان وكل مافيه ملك لله حيث يقول تعالي : " قل لمن مافي السموات والأرض قل لله " [٣] وكذلك قوله تعالي : " وله ماسكن في الليل والنهار " [٤] يدل علي أن الزمان وكل مافيه ملك لله . فظهر أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالي ، وذلك يدل علي تنزيهه سبحانه عن المكان والزمان . وإلا لزم أن يكون مالكاً ومملوكاً وعبداً ومعبوداً تعالي الله عن ذلك . وقوله سبحانه " هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوي علي العرش يعلم مايلج في الأرض ومايخرج منها وماينزل من السماء ومايعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعلمون بصير " [٥] . فجمعه تعالي بين الاستواء والمعية في آية واحدة يدل دلالة قطعية علي أن الاستواء ليس بمعني الاستقرار المكاني وإلا نافي

---

(١) القرطبي : التذكار ، ص ٢٠٨ .

(٢) { الأنعام - ١٢ } .

(٣) انظر مثلاً مقدماته وتعليقاته لكتب مثل : الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ، الأسماء والصفات للبيهقي ، السيف الصقيل لتقي الدين السبكي ، دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي.

(٤) { الأنعام - ١٣ } .

(٥) { الحديد - ٤ } .

المعية ، وليست المعية بأجدر بالتأويل من الاستواء ، فوضح الحق وبطل ماكانو يعملون .

ويقول الكوثري : " إن تنزيه الله جل شأنه عن سمات الحدوث وعن حلول الحوادث فيه مما ثبت في دين الإسلام بالضرورة ، وعلي هذه العقيدة جرت الأمة من فجر الإسلام إلي اليوم ، قال الله تعالي : " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير " [(١)] ، وقال تعالي : " سبحان ربك رب العزة عما يصفون" [(٢)] إلي غير ذلك من آيات التسبيح والتعالي الدالة علي تنزه الله جل جلاله عن مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله حتي أصبحت هذه العقيدة راسخة كل الرسوخ في نفوس العامة والخاصة .

ويلجأ الكوثري كما يلجأ بعض المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة إلي التأويل في فهم مسألة الصفات الإلهية . ويقرر أن الله يتنزه في ذاته عن مشابهة غيره من الذوات فإنه سبحانه " لم يكن له كفواً أحد " ، ويتنزه في صفاته بأن ننفي عنه كل مامن شأنه أن يلحق به نقصاً ، ويتنزه في أفعاله فلا يتصور إلا الكمال في القدرة والإرادة في أفعاله .

وفي إطار مقولة الكوثري : " للحق كرة بعد كرة " فإنه كلما تعرّض لمسألة التنزيه يتعرض للمواقف المجسّمة ويقول : " إنها علي منزلة واحدة سواء صدرت من الكرامية أو المتسلفين (أي السلف) أو الشيخ الدارمي أو

---

(١) [ الشوري - ١١ ] .
(٢) [ الصافات - ١٨٠ ] .

الشيخ الحراني (يقصد ابن تيمية) أو الشيخ الزرعي (يقصد ابن القيم) أو غيرهم لأن الضلال ضلال حيثما وقع " . [(١)]

وبصدد قوله تعالي : " الرحمن علي العرش استوي " [(٢)] يقول الكوثري : " إن الذي يجب أن يعتقد في ذلك أن الله كان ولاشئ معه ، ثم خلق المخلوقات من العرش إلي الفرش فلم يتعين بها ولاحدث له جهة منها ولاكان له مكان فيها ، فإنه لايحول ولايزول ، قدوس لايتغير ولايستحيل. وللاستواء في كلام العرب خمسة عشر معني مابين حقيقة ومجاز ، ولايجوز أن يكون الاستواء بمعني التمكن أو الاستقرار أو الاتصال أو المحاذاة ، فإن شيئاً من ذلك لايجوز علي الباري تعالي ولا تضربوا له الأمثال في المخلوقات . وقد تحصّل من كلام إمام المسلمين مالك أن الاستواء معلوم وأن مايجوز علي الله غير متعين ومايستحيل عليه هو منزه عنه .

وأما قوله ينزل ويجئ ويأتي وما أشبه ذلك من الألفاظ التي لاتجوز علي الله في ذاته معانيها ، فإنها ترجع إلي أفعاله . ويعترض الكوثري علي وصف السلف لله تعالي بالنزول فيذكر إنهم إن قالوا : " نقول ينزل ولانكيّف " قلنا معاذ الله أن نقول ذلك . ويؤكد الكوثري أن النزول قد يكون في المعاني وقد يكون في الأجسام . والنزول الذي أخبر الله عنه إن حملته علي أنه جسم فذلك ملكه ورسوله وعبده ، وإن حملته علي أنه كان لايفعل

---

(١) رسالة في عقيدة التنزيه ( ضمن مجموعة رسائل للكوثري ، ص ٣٤٨ ) .
(٢) [ طه - ٥ ] .

شيئاً من ذلك ثم فعله عند ثلث الليل فاستجاب وغفر وأعطي وسمّي ذلك نزولاً عن مرتبة إلي مرتبة .

ويذهب الكوثري إلي أن مقولة نثبت لله الصفات ولاتكيّف ليست هي القول الحق ، ولكن الموقف الحق فيما يري هو أن نقول كما علّمنا النبي عليه السلام ، وكما علمنا من العربية التي نزل بها القرآن . فلقد قال الرسول صلي الله عليه وسلم : " يقول الله : عبدي ! مرضت فلم تعدني ، وجعت فلم تطعمني ، وعطشت فلم تسقني " . ولا نقول بأنه سبحانه يجوز عليه شئ من ذلك ، ولكن شرّف هؤلاء بأن عبّر به عنهم . كذلك قوله ينزل ربنا إلي السماء الدنيا ، عبّر عن عبده وملكه الذي ينزل بأمر باسمه فيما يعطي من رحمته ، ويهب من كرمه ويفيض علي الخلق من عطائه . ويقاس علي ذلك سائر الصفات من هذا القبيل فإنها لابد وأن تؤول حتي لاتدل في حقيقتها عن أي معني جسمي تنزّه الله عنه . (١)

ويستشهد الكوثري وفقاً لنسق فكره الأشعري بما ذكره أبو بكر بن العربي في مجال الرد علي ابن عبد البر السلفي في هذا الصدد (٢) . حيث يذكر ابن العربي بسبيل اعتراضه علي ابن عبد البر وسائر مواقف السلف أن حديث النزول لا يدل علي أن الله في السماء علي العرش من فوق سبع سماوات، حيث إن مثل هذا القول في زعم ابن العربي والكوثري يعد جهلاً عظيماً . فقد قال الرسول ينزل ربنا إلي السماء ، ولم يقل من أين ينزل ولا

---

(١) أنظر ، المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .

(٢) أنظر ، أبو بكر بن العربي : عارضة الأحوذي ، ٢/٢٣٢ .

كيف ينزل ؟ . وبصدد تفسير قوله تعالي : "أأ منتم من في السماء " يقول إن معناه : علي السماء ! . ويرد علي قول السلف إن الموحدة قد اجتمعت علي أنهم يرفعون أيديهم في الدعاء إلي السماء ، ولولا أن قال موسي (إلهي في السماء) لفرعون ، ماقال "ياهامان ابن لي صرحاً " . فيقول : كذبتم - أي السلف - علي موسي فلم يقل ذلك قط ، إنما أنتم أتباع فرعون الذي اعتقد أن الباري في جهة فأراد أن يرقي إليه بسلم فيهنئكم أنكم من أتباعه وأنه إمامكم !! .

والذي نخلص إليه أن التنزيه عند الكوثري بصدد الذات والصفات والأفعال يغلب عليه طابع السلب والتأويل ، الذي ينفي عن الحق تعالي - من وجهة نظره - كل مايمكن أن يثير أي معني من معاني النقص في الأذهان . وتلك - كما أسلفت - هي طريقة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة بغض النظر عن بعض الاختلافات المنهجية بينهما .

## مسألة الخلود :

يذهب الكوثري بصدد تناوله لمسألة الخلود في الآخرة إلي دوام نعيم أهل الجنة ، واستمرار عذاب أهل الجحيم مما علم من الدين بالضرورة . ويقرر أن الأدلة قد تواترت علي بقاء الجنة والنار . وقد أجمعت الأمة علي هذه العقيدة مدي الدهور . أما ماذهب إليه جهم بن صفوان ومن علي شاكلته بزعمه فناء الجنة والنار فقد نابز به الكتاب والسنة وخرق به الإجماع اليقين .

وليس الجهم بن صفوان - من وجهة نظر الكوثري - مخالفاً في هذه المسألة فقط بل إنه خالف في كثير من مسائل العقيدة ، ونسبت إليه البدع

المكفرة باتفاق الفرق الإسلامية حتي أصبح منبوذاً عند أهل السنة ، مهجوراً عند المعتزلة [١] بغيضاً عند الشيعة والخوارج وسائر الطوائف . ثم لاينس الكوثري – في سياق عدائه المستحكم – أن يقحم ابن تيمية في هذا الصدد ناسباً إليه مسايرته لجهم في نصف رأيه بإنكاره بقاء النار . وما ذلك في رأي الكوثري "سوي خرق للإجماع اليقيني وغير تشغيب متهافت فيما ثبت من الدين بالضرورة . كيف وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع علي بقاء الجنة والنار لا إلي نهاية بعد دخول أهلهما فيهما بحيث لايدع أي مجال لزائغ في التشكيك" [٢] .

ويستقصي الكوثري مسألة الخلود كما وردت في القرآن الكريم حيث ورد فيه وحده نحو مائة آية في الخلود ، فنحو ستين منها في النار ، ونحو أربعين منها في الجنة . وقد ذكر الخلد أو ما اشتق منه في أربع وثلاثين آية بشأن النار ، وثمان وثلاثين بشأن الجنة . وذكر التأبيد في أربع في النار مع الخلود ، وفي ثمان في الجنة منها سبع مع الخلود . وذكر التصريح بعدم الخروج أو معناه في أكثر من ثلاثين موضعاً . وتتضافر هذه الآيات ونظائرها

---

(١) الحقيقة أن الجهمية يتفقون في مقدمات ومواقف عقدية كثيرة مع المعتزلة حتي أن الوصف بالجهمية ليجمع الفرقتين معاً أحياناً . فيشترك الجهمية والمعتزلة في تبني منهج التأويل العقلي وفي تعطيل الصفات وفي القول بخلق القرآن ، بل إن هناك آراء معتزلية تتفق مع ماذهبت إليه الجهمية بصدد الخلود ، وأوضح أو أقرب مثال لذلك أبو الهذيل العلاف المعتزلي.

[ أنظر : الشهرستاني : الملل والنحل ، ١١٥/١ نشرة محمد بن فتح الله بدران ] .

(٢) مجموعة رسائل الكوثري ، ص ٣٦٥ .

يفيد القطع بإرادة حقيقة الخلود وأن وروده علي هذا النحو ليس مجازياً أو من هذا القبيل . والسنة النبوية المشرفة زاخرة بالأحاديث التي تؤكد الخلدو. ويستشهد الكوثري بما ذكره ابن حزم في (مراتب الإجماع) [١] من "أن الجنة حق وإنها دار نعيم لا تفني ولا يفني أهلها بلا نهاية ... وإن النار حق وإنها دار عذاب أبداً لاتفني ولايفني أهلها أبداً بلا نهاية " . ويقرر الكوثري أن إبقاء الجنة والنار بإبقاء الله الباقي بذاته لاينافي كونه تعالي هو الآخر كما قال الرسول الكريم : " أنت الأول فليس قبلك شئ .. وأنت الأخر فليس بعدك شئ " . [٢]

## قضية الأصالة والمعاصرة (موقفه من العلمانيين) :

لقد خاض الشيخ زاهد الكوثري في منازعات فكرية عنيفة مع العلمانيين سواء في تركيا قبل هجرته أو في مصر أو في الشام حيث كان المد العلماني كبيراً في عصره . فلقد تنبه أثناء عمله بالتدريس في الآستانة إلي المحاولات الخبيثة التي يقوم بها الكماليون من أتباع مصطفي كمال تجاه القضاء علي العلوم الإسلامية وعدم الإعتماد علي اللغة العربية حيث حاولوا أن يستبدلوا بها اللغة التركية واللغة الإنجليزية في سبيل مايسمونه (عصرنة العلوم) . وقد وقف الكوثري لتلك المحاولات الخثيثة وقفة المدافع الصلد عن

---

(١) ابن حزم : مراتب الإجماع ، ص ١٧٣ ، نقلاً عن الكوثري : المرجع السابق ، ص ٣٦٦، وأنظر أيضاً : تقي الدين السبكي : الاعتبار ببقاء الجنة والنار .

(٢) أخرجه الترمذي وأبو داود .

عقيدته حيث فضح علي صفحات الجرائد ومن خلال بعض النشرات الخاصة وأثناء إلقاء دروس بالمساجد ، فضح أبعاد تلك المؤامرة . ولم يكن الكوثري في صدامه معهم - وهم في موقع السلطة وهو الموظف الأعزل - ليخاف في الله لومة لائم . وظل هكذا إلي أن اشتدت الضغوط عليه فاضطر لأن يفر بدينه من ذلك الأتون العلماني المضطرم وأن يتوجه إلي مصر دون غيرها من الأوطان الإسلامية .

وبالرغم من أن ظروف مقامه بمصر كانت مستقرة إلا أنها لم تخل من مصادمات بين الحين والآخر مع بعض العلمانيين في مصر أو في الشام أثناء زياراته لها . ولكن الرجل كان كالعهد به منافحاً عن الحق ضد الهجمة التخريبية العلمانية . وهيئت له سماحة وحرية التعبير بمصر أن يهاجم بعنف تلك الإتجاهات العلمانية في الثقافة والتربية والتعليم والأسرة وغير ذلك . وكانت له مساجلات قوية مع كثير من العلمانيين آنذاك . (١)

ومن جهة أخري فقد وقف الكوثري موقفاً معتدلاً ومتوازناً بصدد قضية الأصالة والمعاصرة التي يثيرها العلمانيون بين الحين والآخر . فقد أخذ الكوثري بمنهج التوسط المتعقل بين الماضي العريق الذي يتضمن تراث سلف الأمة وأفاضلها ، والواقع المعاصر المتطور الذي يمكن للمسلم المعاصر أن يفض الطرف عنه . فالمسلم المعاصر طرأت عليه أحوال واستجدت ظروف واستحدثت طرائف في المعيشة والفكر لابد وأن يواكبها ويأخذ بها طالما أن ذلك لايقيد حركته الإسلامية الواسعة ولايتعارض مع صلب عقيدته وجوهر

---

(١) أنظر الكوثري : مجموع الرسائل ، ص ٢١٢ .

فكره . وهكذا يتخلص الكوثري من ذلك الاستقطاب الذي يفرض نفسه بقوة علي كثير من المسلمين المعاصرين وهو : هل يكون التوجه إلي الماضي بكل مافيه والإنغماس في قضاياه هروباً من واقع مؤلم ، أم يكون التوجه إلي الحاضر بكل مافيه والتحرر من قيود الماضي من عقيدة وفكر كما يري العلمانيون ؟

ولقد سلك الكوثري المنهج الوسط الذي يرتكز من خلاله المسلم المعاصر علي دعائم عقيدته وفكره وأصالته لمواجهة الحاضر والتزود بأفضل السبل للأخذ بأحسن مافى هذا الحاضر .

# خاتمة

تعرّفنا علي جهود الكوثري من خلال فكره وكتاباته ومنازعاته الفكرية، ومن خلال كل ذلك يمكن أن نتأدي إلي الملحوظات التالية :

١ - إن الشيخ الكوثري مفكر إسلامي مخلص في زمن قل فيه الإخلاص، انشغل بقضايا أمته الإسلامية ولم ينزع نزعة شعوبية كما تهم بذلك. فقد كان في كل ماقام به من جهد - والله أعلم - حريصاً علي تأكيد انتمائه الإسلامي القويَ خاصة في فترات المحن والقلاقل التي قد تعصف بآخرين .

٢ - كان الكوثري يمثل العقلية الإسلامية المرنة والمتجددة حيث جمع في آرائه بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة . فقد كان - بحكم تكوينه الديني والفكري - ذا حصانة قوية ضد تيارات العلمنة التي انتشرت في تركيا زمن مصطفي كمال أو التي انتشرت في غيرها من بلدان العالم الإسلامي . ومع هذا لم ينعزل الكوثري عن واقعه مسلّماً للعصر بأسبابه ومتغيراته التي تفيد المسلم وغير المسلم ، ولم يتقوقع في عالم متجدِّد .

٣ - يؤخذ علي الكوثري في إطار حماسه الزائد اندفاعه إلي تخطئة غيره ممن لايتفق معه إلي حد رميه بالكفر ، أو يصف خصمه بأوصاف لايليق أن تصدر عن عالم أو مفكر مثله . وهذه تمثل أبرز مثالب شخصية الكوثري ، وتعطي هذه السمة انطباعاً عنه

بأنه لم يستطع - وهو العقلية المتفتحة - أن يتخلص من آفة سقط فيها مفكرون إسلاميون قديماً وحديثاً ، وهي سمة (التكفير) لمجرد اختلاف الآراء والمواقف ، ملتمسين في ذلك مبررات - يرونها شرعية - مختلفة لمثل ذلك التكفير .

# أهم المراجع

١ - ابن تيمية ، تقي الدين : مجموع الفتاوي ، جـ ٢ - مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٦ هـ .

٢ - ابن عساكر ، الحافظ أبو القاسم : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام الأشعري .

٣ - ابن الجوزي ، جمال الدين أبو الفرج : دفع شبهة التشبيه - تحقيق الكوثري ، طبعة دمشق ، ١٩٣٣م .

٤ - الإسفراييني ، أبو مظفر : التبصير في الدين - تقديم الكوثري ، مطبعة الأنوار ، ١٩٤٠ م .

٥ - التباني ، محمد العربي : تنبيه الباحث السري إلي مافي رسائل وتعاليق الكوثري ، مطبعة مصطفي البابي الحلبي - القاهرة ، ١٣٦٧ هـ .

٦ - خيري ، أحمد : الإمام الكوثري ، طبعة القاهرة ، ١٣٧٢ هـ.

٧ - الشهرستاني ، عبد الكريم : الملل والنحل ، جـ ١ ، نشرة فتح الله بدران - الطبعة الأزهرية .

٨ - الكوثري ، محمد زاهد : التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز - مطبعة الأنوار ، ١٣٧٠ هـ .

٩ - الكوثري ، محمد زاهد : الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار - مطبعة الأنوار ، ١٣٧٠ هـ .

١٠ - الكوثري ، محمد زاهد : مجموعة الرسائل - مطبعة الأنوار ، القاهرة، ١٣٧٠ هـ .

١١ - اليماني ، عبد الرحمن بن يحيي : التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل ، مطبعة الإمام - القاهرة ، ١٣٦٨ هـ .

# الفهـــــــــرس